Supplément à la « Vie Spirituelle »
Juillet-Août 1929

ÉTUDES ET DOCUMENTS

La fantaisie comique et la grâce de Dieu
Saint Philippe Neri

La plupart d'entre nous se rappellent, vague souvenir de leurs études classiques, que Molière doit à l'Italie les éléments de farce de son théâtre : par exemple, le langage à fonds d'italien parlé par les danseurs de ballet. « Dans le sac ridicule où Scapin s'enveloppe » traîne une invention drôlatique d'un théâtre étranger. Ceux de nos écoliers qui sont plus érudits soupçonnent que le *Virgile travesti* a sa source au-delà des Alpes : même ils n'ignorent pas les noms de Boiardo et de Pulci. Ils conjecturent que l'Italie est le pays de la farce.

Elle l'est beaucoup plus qu'ils n'en ont l'idée. A travers toute l'histoire de la littérature et des mœurs de la péninsule, ce trait se manifeste. Le Cinquecento a connu une littérature prodigieusement abondante, et qui se continue encore plus tard, laquelle est, non comique au sens français du mot, mais caricature et farce : ce sont les *Canti carnacialeschi*, c'est Francesco Berni, « maître et père du style burlesque », qui a des disciples partout, Caporali (Vita di Mecenate), Arrighi (Viaggio al Parnaso), Grazzini (Nanea). A peu près chaque centre en Italie a son Déca-

méron amusant (1). Le pape Léon X, l'artiste et le grar seigneur aux dépenses inouïes, s'égayait des bouffonn ries de Fra Mariano. De nos jours, les *ferrovieri* ont im giné, il y a quelques années, pour pratiquer la « grè perlée », de se conformer scrupuleusement aux règlemen de l'Administration : armés de mètres, ils mesuraie toutes les valises des voyageurs et refusaient l'entrée d compartiments à ceux dont la valise dépassait la longue réglementaire; impassibles devant les réclamations, i poursuivaient avec politesse et gravité leur ministè comique. Tout le monde a en mémoire les expéditio punitives des troupes fascistes, condamnant les adversa res à boire des purgations.

Un jour viendra où ces histoires entreront dans le Fol lore. Mais le Folklore burlesque italien est déjà tr riche. Celui de Rome possède le Marquis del Grillo, pe sonnage qui habitait au XVIII[e] siècle, à Magnanopo près de l'église actuelle de Sainte-Catherine de Sienn sur la pente rapide qui descend à la place de Cam Carleo (2). C'est lui qui démontre que l'excellence d'u repas ne se mesure pas au prix qu'il a coûté : ayant invi deux de ses amis, il ne fit servir à table que deux œu sur le plat, mais cuits à un feu d'effets de banque. prouva aussi que les désirs des hommes sont insatiable Sur la porte du palais, il fut affiché que quiconque e ferait la demande, recevrait une pièce d'or moyenna le versement de deux seuls *baiocchi*. Après l'hésitatio due à l'étonnement, les gens se risquèrent à acheter à bon compte des monnaies d'or. Le croiriez-vous? Il y e eut à marchander : ils demandèrent s'ils ne pourraie recevoir deux pièces d'or pour trois *baiocchi*. Mais la pl jolie des histoire du marquis est celle du grand repas c

(1) On trouvera les détails dans toutes les histoires de la littérat italienne. Sur Naples au XVII[e] siècle (Pulcinella — le type du Nap litain dans la comédie, etc.) ample moisson de renseignements da Benedetto Croce, *Saggi sulla letteratura italiana del Seicento* (Ba Laterza).

(2) Giuseppe Ceccarelli, *Il marchese del Grillo* (Roma, 1928).

il s'était d'abord rendu en habits d'intérieur. Le maître de maison lui ayant fait remarquer que le costume d'apparat était de rigueur, le Marquis s'en retourna chez lui et, après s'être rhabillé, revint paré d'habits splendides. Il prend place à table. Mais au lieu de porter à sa bouche les mets et les vins, il les répand sur ses vêtements. Aux convives qui l'interrogent sur le motif d'actions si étranges, il répond imperturbable que ce n'est pas lui qui a été invité, mais ses habits.

Peut-être la légende a-t-elle accumulé, sur un personnage pourtant près de nous, des récits dont l'origine remontait dans la nuit des âges. Quoi qu'il en soit, la veine de plaisanteries vécues ne sourd pas seulement dans le théâtre et le folklore, elle coule autant dans la vie des Saints italiens. L'admirable Cottolengo, l'homme qui a eu assez de foi et d'audace pour instituer, en plein XIX[e] siècle, une œuvre où, sans aucune ressource fixe, 10.000 personnes sont nourries comme par miracle (1), avait les gestes et les mots d'Arlequin. A chaque page de sa vie, on lit que « fece due bei salti » : il danse ainsi « devant le buffet » toutes les fois que les coffres et les armoires sont vides, parce que dans la détresse totale se manifestera la divine Providence. Il tutoie tout le monde; il se rend en sabots chez le roi Charles-Albert; le nom d'amitié par lequel il appelle les Sœurs est *ciocota* (2). Nous n'en finirions pas si nous voulions citer sur son compte des histoires humoristiques (3). Et nous en trouverions de semblables chez combien d'autres saints d'Italie.

Mais nul, parmi les saints, plus que Philippe Neri, l'Apôtre de Rome, n'incarne en soi le comique bouffon. Et comme il est à peu près le seul à être connu en France,

(1) 8600 d'après le recensement cité dans la *Guida d'Italia del Touring Club italiano : Piemonte, Lombardia*, I, p. 146, édition de 1923. Le nombre a augmenté depuis.

(2) Mot de patois piémontais, désignant une personne qui s'adonne à la boisson.

(3) On en trouvera dans Mgr Constans, *le Vénérable Cottolengo*, 2 vol. (Bloud et Barral, 1895).

il étonne les Français, qui n'en peuvent croire les historiens. Comment ce bonhomme original, primesautier, rieur, farceur et tendre, pourrait-il être l'ancêtre authentique de Bérulle, de Condren, de Malebranche, personnages sublimes dont le langage est pétri de métaphysique et de théologie, et qu'on ne peut imaginer autrement qu'en surplis et en étole? Bien plus, Philippe Neri est le grand-père de Descartes, car Descartes a été sous l'influence de l'oratorien Gibieuf et de Bérulle lui-même (1). Descartes, le Titan de la géométrie analytique et du rationalisme moderne, le type de ce que notre XVII[e] siècle a de plus intellectualiste, serait la progéniture spirituelle d'un bouffon italien qui lisait des facéties et ne suivit jamais aucune méthode. Pour des Français du XVII[e] siècle, même pour la plupart des Français du XX[e], Philippe Neri est incompréhensible. Avouons qu'il l'était parfois pour ses disciples. « Voyant tant de folies et de farces pratiquées si fréquemment par son saint père et maître, Manni ne pouvait comprendre et ne savait se persuader comment là-dessous pouvait se cacher une si grande sainteté (2). »

L'admirable vie de saint Philippe Neri, publiée en 1926 par MM. Ponnelle et Bordet, pose le problème de manière plus pressante et fournit en grande partie les éléments de solution. Livre à la fois érudit et vivant, et qui mérite bien son grand succès. La maison Bloud et Gay vient d'en mettre en vente une seconde édition qui déjà, paraît-il, serait presque épuisée (3). D'autre part, chez Grasset, M. André George a publié un exposé pittoresque, vivant, et non moins exact, de la vie oratorienne, depuis saint Philippe jusqu'à nos jours (4). Nous voudrions, à l'occasion de ces

(1) L'influence de Bérulle et de Gibieuf sur Descartes a été étudiée par Gilson, *La liberté chez Descartes et la Théologie* (Paris, Alcan) et par Henri Gouhier, *La Pensée religieuse de Descartes* (Paris, Vrin).

(2) Marciano, *Memorie historiche della Congregatione dell'Oratorio*, I, p. 522. (Napoli, de Bonis, 5 volumes parus, 1693-1703.)

(3) Louis Ponnelle et Louis Bordet, *Saint Philippe Neri et la Société romaine de son temps*, 548 p. in-8.

(4) Un volume in-12, chez Grasset, 12 fr.

deux ouvrages, essayer d'élucider la question de la psychologie et de la doctrine de Philippe Neri, en l'étudiant du dehors au dedans : commençant par la philosophie du bouffon Arlotto, qui est comme l'infrastructure de la pensée de Philippe, nous tâcherons ensuite de pénétrer dans l'intérieur de son âme, où nous trouverons, pour finir, sa doctrine spirituelle.

I

Un curé bon vivant et farceur. La spiritualité d'Arlotto Mainardi.

MM. Ponnelle et Bordet ont bien vu quelle grande influence a eue sur Philippe le livre des *facéties* d'Arlotto Mainardi (1). Les livres qu'on a lus dans la jeunesse, surtout quand ils correspondent aux dispositions profondes de l'âme, la marquent d'un signe indélébile. Surtout à une époque où on lisait peu, et où l'on avait véritablement des « livres de chevet ». Celui de l'Arlotto a été pour Philippe Neri un « livre de chevet », et plus encore. L'exemplaire qui lui servait est gardé aujourd'hui, avec ses reliques, à l'Oratoire de Rome. Nous savons, par de multiples témoignages, qu'effectivement Philippe se faisait lire ce recueil drôlatique : peut-être, comme nous le verrons, pour étonner, amuser, mortifier. Mais quand on se fait souvent lire un livre, c'est qu'on y tient pour lui-même. Il est d'ailleurs remarquable que certains traits du recueil se retrouvent dans la vie de Philippe. Ainsi, l'Arlotto parle souvent des chattes : il aime ces braves bêtes et raconte sur elles des histoires (douze fois, avons-nous compté, plus les deux récits, p. 73 et 83). Or Philippe aime les chattes : notez bien, les chattes, car on ne parle

(1) *Scelta di facezie, tratti, buffonerie, motti e burle cavate da diversi autori* (Firenze, Giunti, 1579). M. Bordet a consulté une édition plus ancienne : Arlotto Mainardi, *Facezie, Piacevolezze* (Firenze, Bernardo Zucchetta, vers 1510).

jamais des chats dans sa vie; on y voit même une chatte proposée par lui comme exemple de vertu. Ensuite, Philippe, qui aime tant à plaisanter, ne plaisante jamais par ce que nous appellerions des traits d'esprit : comme Arlotto Mainardi, il s'amuse par des farces, des gestes amusants, des situations comiques. Le rire n'est dans la pensée que parce qu'il est dans l'action : trait psychologique de première importance, et qui explique chez Philippe beaucoup d'autres phénomènes. Nous croyons aussi que la doctrine spirituelle de Philippe est préformée, sous une forme bien moins haute, dans le livret du curé toscan. Étant donné le rôle prépondérant que nous lui attribuons, il faut donc commencer en le faisant connaître au lecteur.

Il y avait donc, à Maciuoli, en Toscane, un curé bon vivant qui avait nom Arlotto Mainardi. Brave homme, hardi, grand voyageur, riche en paroles, fécond en histoires, inépuisable à inventer des tours, parfois rude envers les vaniteux, les cupides et les nigauds, mais ayant très bon cœur et accomplissant ses devoirs de prêtre. Plusieurs fois il avait accompagné les galères de Florence dans des voyages commerciaux : en Flandre, à Naples. Plus tard, ayant obtenu une cure, celle de San Cresci, à Maciuoli, il en sortait volontiers pour voir les amis et recevait chez lui à bras ouverts. Il disait de bonnes histoires et surtout il en réalisait. Le petit livre qui raconte ces histoires a été lu et relu par les Italiens du XVI[e] siècle.

Il était si sympathique, le bon curé. S'il arrivait à l'auberge, ayant par hasard perdu la gaieté, l'hôte lui disait : « Piovano (1), qu'avez-vous ce soir que vous êtes ainsi en extase hors de votre nature? Si vous vous sentez mal, dites-le, car il n'y a rien que nous ne soyons prêts à faire pour vous. » Tout le monde l'écoutait, et prenait au sérieux les vérités solides cachées sous ses drôleries, même les plus grands personnages, le roi de Naples

(1) C'est-à-dire curé. Pieve est l'ancien mot pour désigner l'église paroissiale.

Alphonse le Magnanime, le Pape, et, chose presque incroyable, son propre archevêque.

Les tours et les farces d'Arlotto sont rarement rien que du rire : presque toujours, un enseignement s'en dégage, non sous la forme d'un apologue, mais comme le résidu que laisse l'expérience humaine dans la cornue où le rire l'a brûlée : l'enseignement reste au fond, poussière métallique indestructible. Voici, par exemple, l'histoire de l'hôtellerie de Pontassieve. Le curé y arrivant un soir de pluie, trente paysans serrés l'empêchaient de s'approcher du feu pour sécher ses vêtements. Il fait le triste. A la question de l'hôtelier que tout à l'heure nous rapportions, il répond : « J'ai perdu quatorze lires de monnaie et dix-huit grands florins à un demi-mille d'ici. J'étais descendu de cheval pour uriner; mon carnier se déchira à une pointe de l'arçon, et les deniers sont peu à peu tombés par le trou. Personne n'est venu derrière moi. Demain il faudra que j'aille y voir. » Quelque temps après, un paysan sort, puis un autre, ils s'en vont tous sans faire de bruit, avec des torches, des lanternes... « Le Piovano resta près du feu bien à son aise et triomphant. Les paysans ne trouvèrent l'argent qu'en songe. »

La farce de l'importun vaniteux, bien qu'un peu longue et un peu grosse, mérite d'être rapportée en abrégé. Le Piovano s'en allait à Lorette avec quatre Florentins, dont l'un voulait toujours être le premier discoureur et le plus honoré, et, par conséquent, assommait tout le monde. Or, cet importun avait la coutume de mettre chaque matin dans ses bottes un peu de son tiède pour tenir ses pieds chauds. Un soir, quand tous furent allés au lit dans l'auberge où ils faisaient halte, les lumières éteintes, le piovano vint près des fameuses bottes, à l'intérieur desquelles il satisfit tous ses besoins.

Le lendemain, quand on se mit en route, il avertit ses compagnons qu'il chevaucherait en avant, afin d'être seul pour dire l'office. Il s'en vint ainsi à Lorette à l'auberge où ils devaient loger, et tint à l'hôtelier ce discours : « Si

tu es brave homme, je voudrais de toi un service. Nous sommes accompagnés, depuis trois jours, par un Juif qui qui est insupportable et qui est une cigale. Il est si impudent qu'il veut manger en notre compagnie. Il veut toujours la première place à table. Il faut que tu t'arranges de manière à ce que, sans que nous en ayons de l'ennui, il ne mange plus avec nous, et il faut que cela semble venir de toi. Tu le reconnaîtras : il a un cheval bai, il a sur le dos un capuchon violet, un béret rosé, un regard de Juif, et si tu t'approches, tu sentiras qu'il pue une odeur infecte. »

Arrivent les compagnons. Quand l'aubergiste apporte l'eau pour leurs mains, le présomptueux se présente le premier, et « par rapport à ce qu'il y avait dans ses bottes, il puait de manière qu'on ne pouvait pas s'approcher. » « Ne mets pas là les mains, dit l'aubergiste, je ne veux pas que tu manges avec ces honnêtes gens. » L'homme insiste. « N'as-tu pas honte, hébreu Salamalech scélérat? » — « Je suis meilleur chrétien que toi. » — « Annaca Salamalech traître, tu dis que tu n'es pas hébreu, et tu pues l'infection comme un chien. » Le prétendu Juif essaie alors de s'esquiver. « Paie-moi d'abord », crie l'aubergiste. Et le pauvre homme s'en va manger à la petite table destinée aux enfants. Le soir, quand il logea à Ancône chez un ami, « un serviteur voulut le déchausser, mais il sentit une si grande puanteur en lui retirant les bottes, qu'il tomba en arrière à moitié mort (1). » La vanité est plus puante encore que la cupidité. Rien ne vaut la simplicité : se livrer tel que l'on est.

Les projets d'avenir passent pour être la sagesse de l'homme : amasser pour plus tard, n'est-ce pas la prudence du monde? En réalité, c'est folie. Ecoutez la « nouvelle » des chattes, une de celles, je crois, que Philippe Neri aimait le mieux. Un marchand génois partit en expédition commerciale dans une île très lointaine. Le roi de

(1) p. 23-25.

cette île le pria à dîner. Il s'y rendit. Avant de pénétrer dans la salle du festin, chaque convive reçut une baguette. On entra. Il y avait dans la salle plus de mille souris qui y faisaient leur sabbat. Dans ce pays, en effet, « se trouvaient et naissaient toutes les choses précieuses du monde, comme or, argent, métaux de toute sorte, grain, vin, avoine, fruits de toute sorte, cire, soie, et tous les biens que produit la terre; mais ces animaux gâtaient chaque chose, et il fallait que le pain, les vêtements et les autres choses fussent tenues suspendues en l'air à des fers de la voûte. »

Le lendemain, le marchand revint, et il portait une chatte cachée dans sa manche. Quand les souris se pressèrent vers la table, il la lâcha. « Au roi et à tous les assistants parut chose merveilleuse la férocité et l'agissement d'un si petit animal, et il demanda avec grand soin où il naissait, de quoi il se nourrissait et combien de temps il vivait. » Le marchand apporta encore au roi d'autres chattes; et celui-ci, pour le dédommager de cadeaux aussi précieux, lui fit remettre en or, argent et joyaux, la valeur de plus de deux cents mille ducats.

Au retour du voyage, le récit de ces aventures fut colporté dans toute Gênes. Un autre marchand conçut alors le projet d'aller lui aussi dans l'île pour y faire fortune. Il chargea sur le bateau, en fait d'or, d'argent, de fournitures de lits, de brocart d'or et d'argent, pour plus de dix mille écus. Et il offrit le tout au roi. Le roi se demanda, perplexe, quoi il pourra bien lui donner « des choses les plus précieuses qu'il possédait et qu'il estimait le plus, et il lui donna, comme la chose la plus précieuse, une des chattes (1) ». Les calculs et la prudence du monde sont folie.

Mais la folie du monde est encore bien plus vaste : au fond, toute sa pensée est folie. Et ce qu'il tient pour folie, l'insouciance des enfants et de ceux qui jouent comme eux est sagesse. Le Piovano fait le fou parce qu'il est

(1) p. 36-39.

sage. Il arriva un jour que des gens distingués le virent jouant à cheval ainsi que d'autres avec des cannes. Il leur expliqua gravement le motif : des astrologues avaient prédit qu'à la suite des pluies la terre produirait une puanteur à rendre tout le monde fou. Lui et ses amis, qui étaient prévenus, avaient bien fermé leurs fenêtres. Mais à la fin, il avait fallu sortir : et bien qu'ils eussent gardé leur raison dans leurs maisons closes, ils devaient n'en pas faire montre; « il fut de toute nécessité de faire les folies comme les autres... et ainsi convient-il que je fasse parmi ceux-ci, et donc excusez-moi si je fais l'imbécile (1). »

Le curé n'avait pas seulement une doctrine. Il devinait les âmes. On le voit par l'histoire du fils du savetier, fable qu'il récita au cardinal de Pavie. Celui-ci feignait de ne pas le connaître, alors qu'il l'avait connu autrefois. La fable que voici le remit à sa place. Il arriva qu'un jeune homme pauvre, convié à des noces en Flandre, y vint avec une botte déchirée et recousue : mais le cordonnier, qui était fort habile, lui avait dit que seul un homme du métier serait capable de s'en apercevoir. Or voici justement qu'un des convives remarqua la couture, et demanda à l'homme s'il n'avait pas honte de venir à la noce avec des chaussures rapiécées. « Il me l'avait bien dit, répliqua celui-ci, il me l'avait dit, le maître qui m'a chaussé, qu'il fallait être un savetier pour s'en apercevoir. » Et l'autre était précisément le fils d'un cordonnier enrichi.

Résumons la sagesse humaine et rieuse du curé de Maciuoli. A la cupidité, à la vanité stupides du monde, substituez un détachement bon enfant, une simplicité qui se livre de tout cœur. Les entreprises de l'honneur et du lucre sont sottes : tromperies que tout cela. Abandonnez-vous : à chaque jour suffit son mal. Préjugés sociaux, modes, politesse, étiquette, faux honneur, toute la carapace qui immobilise les âmes, déchirez-la. Nous passerons pour fous, mais qu'importe. Les pièges sont impuis-

(1) p. 51-52.

sants devant les yeux de ceux qui ont des ailes. Il y a là, si je ne me trompe, mais comme résultat d'une expérience humaine, le principal de ce qui sera chez Philippe une doctrine de la vie surnaturelle, fondée sur l'amour de Jésus-Christ et allant jusqu'aux sacrifices héroïques. Même la vision aiguë de Philippe pénétrant les cœurs se trouve déjà préformée dans les paraboles d'Arlotto. Est-il donc si étonnant qu'un beau livre profane, lu dans la jeunesse, soit ensuite poétisé par le souvenir et comme surnaturalisé par la vertu ? N'apprendrons-nous pas quelque jour que *les malheurs de Sophie* ou *la sœur de Gribouille* ont été transposés, *par un Saint de notre temps, sur un plan mystique* ?

II

La fantaisie comique et la grâce de Dieu. L'âme de Philippe Neri.

Comparez les enseignements qui se dégagent des facéties du Piovano avec ceux qui se dégagent des apologues amers du marquis del Grillo. L'aristocrate méprisant de Magnanopoli vous apprendra simplement ce que sont les hommes. Mais le rire du curé toscan est tout autre chose que la « brimade sociale » : sa mousse claire et pétillante est sans doute un peu salée, mais elle vient d'une eau torrentielle pure et vive, et qui a gardé la fraîcheur des cimes. Arlotto sait bien ce que sont les hommes, mais il n'y fixe pas son regard : partout ses récits montrent ce qu'ils doivent être. Déjà sont là implicites les doctrines que Philippe Neri pratiquera en une région plus haute. Même les dons prodigieux de Philippe sont comme préformés chez Arlotto. Philippe a réussi la gageure : il n'a pas seulement été un Saint amusant comme tant d'autres, comme Ancina ou Cottolengo : il a mis en spiritualité chrétienne la philosophie du bouffon. Après tout, cette humble philosophie d'un brave homme est apte à porter

la morale de l'Évangile : bien plus, si on en creuse le sens éternel, on s'aperçoit que pour vivre dans la joie et dans l'abandon, sans cupidité, sans vanité, sans retour sur soi, avec bonté, il faut aimer Jésus de toute son âme. C'est ce que nous allons voir en Philippe Neri. Nous ne raconterons pas sa vie, nous renvoyons le lecteur au livre de MM. Ponnelle et Bordet. Nous décrivons son intérieur.

Arlotto avait en horreur toute affectation, tout attachement aux biens grossiers de ce monde, tout ce qui empêche l'homme d'être lui-même, sans retour d'astuce ou d'égoïsme. Ces leçons durent se graver bien profondément dans l'âme de Philippe : humilité et détachement sont l'A B C de sa pensée et de sa pratique. L'humilité est pour lui la base de tout. Seulement, il se rappelle de quelle manière il l'a apprise dans les *Facezie* : naturellement l'idée lui vient, tout en la pratiquant héroïquement, de la pratiquer drôlement. De là ces innombrables histoires que nous trouvons presque à chaque page de sa vie, et qui sont de véritables farces, allant à deux buts : à un but humain, elles amusent; à un but divin, elles humilient, elles détachent l'âme des fausses idoles du monde et d'elle-même. Ainsi Philippe disait-il toutes sortes de sottises, ou portait-il des accoutrements extravagants. Devenu le père spirituel de gens de toutes sortes de conditions, il les humilie copieusement, en faisant d'eux des sujets de farces. Il leur fait demander l'aumône (pensez qu'au XVI[e] siècle quêter passait pour une honte) ou se prosterner la bouche contre terre. Il en envoie un se promener à travers le Campo di fiore en agitant une sonnette. A un autre, il attache derrière les épaules un grand couvercle de boîte, sur lequel était écrit en lettres énormes : *per havere mangiato la copeta* (« pour avoir mangé la confiture ») (1). Un certain charpentier appelé Albert lui avait demandé de lui permettre de porter le cilice : il le lui accorde, mais à la condition de porter le cilice sur ses

(1) Je traduis ainsi *copeta*, d'après le dictionnaire *Ortografia della lingua italiana*, 4 vol. Venezia, Girolamo Tasso, 1824.

vêtements. Ainsi fut fait, et le pauvre homme en garda le surnom : on l'appela Berto dal cilitio. Gallonio était un personnage de nature posée, sérieuse : il doit chanter devant des cardinaux des chansons comiques. Ou encore, c'est la rencontre fameuse, en pleine rue, avec le Bienheureux Félix, le capucin : Philippe s'amuse à mettre son propre chapeau sur la tête du frère. « C'est bien, dit celui-ci : mais si on me le vole, la perte en sera pour toi. » Il paraît que Philippe, qui tout de même avait quelque prudence, envoya plus tard quérir le chapeau au couvent des Capucins.

L'homme était bien fou et fut bien déçu qui portait au roi tant de matières précieuses, et qui y gagna une chatte. Ne cherchons pas le gain sordide, restons indépendants des hommes et détachés de leurs affaires : cette sagesse profane, jointe à certaines constatations sociales que nous allons voir, explique en Philippe le mélange, pour nous bizarre, de pauvreté, d'indépendance ombrageuse, de détachement paisible, le tout réalisé sous la figure de la pauvreté du Christ. Pauvre, il l'a toujours été. Pendant de longues années, à partir de son arrivée à Rome, il a mené dans la Ville l'existence d'ermite : mangeant un peu de pain, d'olives, de salade, sans autre logis que la chambre accordée par son compatriote Caccia; passant les nuits dans les églises ou dans les souterrains des Catacombes. Il vendra même ses livres, pour être dans l'état de ceux qui ne possèdent absolument rien. Mais cette pauvreté, qui a été pendant plusieurs années aussi absolue que celle de François d'Assise, est jointe à une singulière indépendance et lui est peut-être plus apparentée qu'on ne penserait de prime abord. Philippe n'a jamais voulu accepter de situation qui l'enchaîne : à San Girolamo della Carità, il refuse un traitement, de crainte d'être obligé à un travail fixe. Il fonde successivement deux communautés, l'une à Saint Jean des Florentins et l'autre à la Vallicella, et il n'y habite pas. S'il se décide à s'établir enfin à la Vallicella, il prend une chambre au dernier étage de la

maison, et y vit totalement à part des autres. Trait de caractère? Leçons retenues et pratiquées? Sans doute les deux à la fois : il a retenu les leçons du Piovano parce qu'elles allaient à son caractère et qu'elles lui permettaient d'être à Dieu et pas du tout aux hommes.

Mais nous croyons qu'il y a là bien davantage. Au XIII[e] siècle, François d'Assise, constatant le mal que la richesse avait fait à l'Église, concevait avant tout la sainteté sous la forme de la pauvreté. En ce XVI[e] siècle, où les hommes consacrés à Dieu sont enchaînés dans le vice par les liens de la famille, de la classe, de l'État, par les préjugés sociaux les plus infrangibles, Neri comprend la sainteté sous la forme d'une indépendance qui rompt en visière avec toutes les forces de la société, car elles sont devenues celles du monde condamné et maudit par Jésus-Christ. Que voulez-vous qu'il pensât? Les Pontifes lettrés, tel Léon X, faisaient les affaires de leurs familles et affichaient un luxe plus qu'étrange pour celui qui tient la place du Crucifié. Un Pape qui mettait de l'ordre, tel Paul III, avait eu auparavant une vie peu édifiante : son rang et son éducation familiale n'en étaient-ils pas responsables? Le prêtre ardent, zélé pour le sanctuaire, le réformateur brisant tout, Paul IV, était perdu par ses neveux : lui-même doit se résoudre à les faire incarcérer, et après sa mort, on détruira son œuvre avec ses statues, en raison de sa famille. Même saint Pie V, qui hésitait à édifier la fortune de ses neveux, est supplié par les cardinaux de le faire, tant la coutume paraissait naturelle. L'Église est envahie par l'esprit du monde. Or parmi les forces sociales agissantes, celle de la famille était alors la plus forte. Le point d'honneur, l'héritage à garder intact, le nom à maintenir redouté, la solidarité absolue entre tous ceux qui ont le même sang, que de crimes effroyables ils causent alors, et quelles ruines pour les âmes! Lisez, dans les *Promessi Sposi*, l'épisode de Gertrude. Je ne connais rien qui serre le cœur autant que cette âme fermée, devenue impropre à sentir l'amour ou la pitié :

les préjugés féroces de ses parents lui ont arraché le cœur, elle semble damnée dès ce monde. De telles constatations expliquent pourquoi Philippe n'a tenu aucun compte de la famille. Il n'est jamais revenu à Florence. A ses disciples, il ordonne de se séparer totalement de leurs parents. Gallonio n'a la permission d'aller voir les siens, qui habitent Rome, qu'une fois par an. Baronio n'ira plus jamais à Sora. Consolini, le disciple chéri, avait deux frères et une sœur : « il ne prit jamais la plume pour leur écrire une ligne, et n'ouvrit jamais la bouche pour savoir s'ils étaient morts ou vivants (1) ». Son frère était venu à Rome, il le reçoit avec charité, mais ne lui pose aucune question sur sa profession ni sur ses affaires. Sont-ce là des traits d'indifférence? des duretés de cœur? Mais Neri, le maître qui coupe les attaches familiales, n'est rien autre qu'un cœur : pour lui, penser est sentir et aimer. Mais la famille aux préjugés de fer, la famille qui damne les enfants en les condamnant aux vocations fausses, la famille qui ruine l'Eglise en prenant ses richesses et ses forces, lui paraît un tel danger qu'avec elle il veut qu'on rompe absolument. Elle est le monde que Jésus a maudit. D'ailleurs le cardinal de Bérulle pense sur ce point comme Philippe : il ne convia aucun de ses parents à sa première messe (2).

Il est hors de doute que si Philippe vivait aujourd'hui, il penserait de manière exactement inverse. Aujourd'hui la famille a perdu ce rôle social qui faisait d'elle comme la base du « monde ». Socialement, elle n'est plus rien. Il y a l'individu, le syndicat, l'administration, les fonctionnaires, l'État; il n'y a plus la famille. Là où elle subsiste, elle n'a d'existence que religieuse. Elle joue donc un rôle opposé à celui qu'elle eut au XVI[e] siècle. Elle reste chez nous l'organe social qui porte la tradition reli-

(1) Marciano, *Memorie historiche della Congregatione dell'Oratorio*, I, p. 554 (Napoli, de Bonis, 1693).

(2) Cloyseault, *Vies de quelques prêtres de l'Oratoire*, I, p. 16 (Poussielgue, 1882). — Condren pense de même, *ibid.*, p. 211.

gieuse : elle est le rempart le plus fort, au point de vue purement humain, de la foi. Bien plus, nous constatons parfois, avec surprise, qu'elle est religieusement plus solide que des institutions ecclésiastiques. Les séminaristes qui sont issus de familles profondément chrétiennes éprouvent, dans certains grands séminaires, un sentiment de tristesse, quand ils en voient tant d'autres, nés de parents incroyants, manquer d'esprit chrétien : l'atmosphère de la maison sacrée paraît lourde et comme irrespirable. Si saint Philippe Neri revivait, il ne romprait pas tous les liens sociaux : il maintiendrait, comme indispensable à l'Évangile, celui de la famille.

Au delà des leçons d'Arlotto tombant dans une âme éprise d'indépendance et de liberté spirituelle; au delà de la connaissance de ce monde qui enchaîne l'Église, il y a, dans l'âme de Philippe, un moteur bien autrement puissant. Il y a cette sensibilité vibrante comme presque jamais on en a vu. Philippe est tout cœur; il n'est, au fond, que cela. Un lettré lui a appliqué, et à plus juste titre qu'à Percy Bysshe Shelley, les vers célèbres de Carducci :

O cuor de' cuori, sopra quest' urna che freddo ti chiude
Odora e tepe e brilla la primavera in fiore.
. . . . . .
Tu dove sei, mi ascolti? Lo sguardo mio umido fugge
Oltre l' aureliana cerchia sul mesto piano (1).

« O cœur des cœurs, sur cette urne qui, glacé, te renferme, se répand l'odeur et la tiédeur et la clarté du printemps en . . . . . [fleur.
Mais où es-tu? m'écoutes-tu? Mon regard humide s'en va au delà des remparts d'Aurélien sur la morne plaine. »

Il y avait sans doute plus d'égoïsme égaré que de sympathie vraie dans le cœur du poète insensé dont les

(1) *Odi barbare*, p. 917 (Poesie, édition complète de Zanichelli, Bologna). Le littérateur auquel nous faisons allusion est le chanoine Magri, dont la conférence sert de préface aux *Lettere, rime... di S. Filippo Neri* (Libreria editrice fiorentina, 1922).

vagues rapportèrent le corps sur la plage de Lerici; et c'est pourquoi Carducci, qui en avait le sentiment obscur, a terminé par le douloureux distique :

Tu dove sei, mi ascolti.....

Nous savons ce qu'a été l'histoire du cœur de Philippe Neri, vraiment « cœur des cœurs ». Lui aussi, et mieux que Shelley ou Carducci, avait promené ses regards, lors des excursions aux catacombes, « au delà des remparts d'Aurélien, sur la morne plaine », mais entraînant à sa suite des milliers de cœurs qui battaient par le sang du sien. Les faits sont ici tellement célèbres et tellement nombreux qu'à peine peut-on les énumérer : le don des larmes, l'émotion intense et troublante quand il lit ou parle de Jésus, la messe dite comme un drame et le Saint ne pouvant plus aller jusqu'au bout, sa joie de boire le sang du Christ et ses dents s'imprimant sur le calice dont il ne peut plus détacher ses lèvres; les peines secrètes devinées à l'intérieur des âmes; l'état des pécheurs connu à la figure et le confesseur s'abîmant alors dans les sanglots; la communication étrange qui s'établit entre Philippe et les âmes, tellement qu'à prier avec lui sans rien dire les heures passent vite comme des minutes. Et lui, si attirant, si suavement et surnaturellement rassurant, qu'à approcher de sa poitrine, tentations, doutes et chagrins se dissipent.

Sans doute, cette « hyperesthésie », pour parler comme M. Bordet, prend au dehors des traits qui sont ceux de la société italienne de l'époque. Ceux qui pleurent facilement n'étaient pas rares alors : on en trouvera, dans la Vie, autant d'exemples qu'on voudra. En ce temps on ne dissimulait pas, comme la société nous l'impose aujourd'hui, sous des formules et des gestes qui la masquent, toute la vie sentimentale. On pratiquait peu le « refoulement » : tout ce qui passait par la tête et par le cœur, on le disait et on le faisait. Les gens d'alors ont le cœur sur la main : les détrousseurs de grande route, quand on

leur parle de Jésus avec âme, songent à entrer en religion ; et quand on les conduit au supplice, ils meurent avec le courage et l'humilité des saints (1). Cependant la sensibilité de Philippe Neri a une source si pénétrante, une telle puissance de retentissement, une action si spirituelle, qu'au milieu des contemporains les plus spirituels elle est unique. C'est sa diaphanéité, sa pureté, sa force conquérante et créatrice, qui dépassent tout, et que nous devons expliquer.

Il faut, en effet, pour transposer, sur le plan de la sainteté la plus haute, la philosophie bouffonne d'Arlotto, une spontanéité religieuse qui a droit au nom de géniale. Nous qualifions de génie celui qui, partant des travaux de Viète et de Fermat, a composé la géométrie analytique et écrit le Discours de la méthode. Avec quelques leçons humaines assez banales, et dont la noblesse n'apparaît pas dès l'abord ; avec quelques observations sur son temps ; avec les expériences primesautières de sa sensibilité, Philippe a composé un « esprit » (je dis « esprit », je ne dis pas « doctrine ») qui a inspiré des saints et dont depuis quatre siècles ont vécu des âmes innombrables. On aurait pu croire que, chez cet Italien si profondément en accord avec le caractère de son peuple, il subsisterait une influence des cadres sociaux, des préjugés. Non. Au contraire, je crois bien que, sauf François d'Assise, à peu près aucun des saints n'a constitué ainsi une *spiritualité pure*. C'est chez lui le trait le plus marqué et le plus extraordinaire, l'inspiration de ce que nous voudrions appeler sa doctrine et que déjà nous allons voir se manifester en sa vie comme une immatérielle lumière.

Les chefs des nations, disait Jésus, exercent le pouvoir, ils ont la domination. La structure sociale exige des chefs qui soient des personnages à part, dont la fonction soit de commander, qui s'imposent avec un attirail de puissance et dont les vouloirs s'expriment en formules impé-

(1) Marciano, *op. cit.*, I, p. 290-291.

riales. Viennent-ils, d'eux-mêmes ou par les circonstances, à perdre de leur majesté de chair, le désordre et la démagogie les remplacent. Ou le pouvoir extérieur et dur, ou l'anarchie. Les manières de Philippe vont droit à l'encontre de ces nécessités sociales. Il ne veut pas être Supérieur, avoir une autorité à lui, il est toute douceur et condescendance. Mais dans les conjonctures, lui qui est un simple particulier, il commande avec une audace tranchante à quoi rien ne réplique, et il agit comme un conquérant. Voici d'abord comment il commandait. Je traduis Marciano, parce que je retrouve ici, en plus de l'exemple de Philippe, la pratique de ses successeurs. « Il était extrêmement doux (et tels doivent être ses successeurs) à manier la volonté de ses subordonnés, et il agissait avec eux avec une merveilleuse suavité et dextérité, pratiquant ce qu'il enseignait en paroles, c'est-à-dire que qui veut être convenablement obéi doit commander peu. De plus, il sucrait tellement les commandements qu'ils semblaient plutôt des prières. D'où il n'avait pas usage de dire, pas même aux siens : Faites ceci ou cela. Tout au plus disait-il d'habitude : De grâce, fais cela; et il avait coutume d'ajouter aussitôt : Si cela te paraît pénible, je le ferai pour toi. Ou encore, comme pour se rendre compte, il disait : Je voudrais t'imposer telle chose, ou telle charge. Que me réponds-tu? (1) » Ainsi, pas d'organisation d'autorité (2), rien qui corresponde à la discipline des Ordres religieux. L'Oratoire commençant garde ces traditions. Consolini, le disciple préféré de Philippe, celui qui après sa mort fut chargé de rédiger les règles, ne voulait pas qu'on l'appelât « maître des novices » (il en avait la charge). Il voulait qu'on dît simplement de lui « qu'il avait le soin des jeunes gens ». Tradition et pratique très conscientes : à Charles Borromée, qui lui demandait comment il s'y prenait pour être

(1) Marciano, *Memorie historiche*, I, p. 56.
(2) Voir, dans Ponnelle-Bordet, comment ont été peu à peu élaborées les règles de l'Oratoire, p. 313-439.

si bien obéi, Neri répondait : « Je suis passablement bien obéi, parce que je commande peu (1). » Et il était, en effet, obéi avec une ponctualité qui rappelle les Pères du désert. Il lui prit bien fantaisie, une fois qu'il se promenait avec sa bande, d'en faire grimper deux, et deux des plus coquets, aux mâts des fourches patibulaires dressées sur le pont Saint-Ange (2). Il conçut même des idées plus étranges : il ordonna une fois à certains de ses disciples séculiers « de se déshabiller et de se promener ainsi aux Banchi, lieu de Rome fréquenté par beaucoup de monde » (3). Je veux bien qu'ici les ordres sont donnés pour amuser : mais sûrement ils n'amusaient pas du tout ceux à qui ils étaient donnés. D'ailleurs, c'est quand il s'agit des choses jugées par lui importantes que Philippe est intraitable. Il n'admet pas la discussion. Tarugi avait désapprouvé une affaire qu'il traitait avec le Saint-Père. Alors Philippe lui interdit de paraître devant lui. Mais quand Tarugi se fut humilié, il le consola, sécha ses larmes, « et avec tendresse serra sur sa poitrine celui qu'il tenait d'autant plus dans son cœur qu'il affectait davantage de le tenir loin de lui » (4).

Résumons ces manières de faire surprenantes. Un chef de groupes religieux nombreux, un prêtre à la tête de ce qu'on appellerait aujourd'hui « une œuvre de jeunesse », un « cercle d'hommes », le fondateur d'une congrégation, refuse d'instituer quoi que ce soit qui ressemble aux disciplines sociales, aux autorités du monde et à ses lois. Par contre, il commande parfois, non en son nom (il n'existe pas : « soyons humbles, disait-il, restons en bas »), mais au nom de Dieu, parce qu'il y a du mal à éviter, du bien à faire; et alors son ascendant incomparable impose des ordres étranges qui sont pratiqués à la lettre. Ceci paraîtra peut-être incompréhensible à beaucoup et

(1) Marciano, *Memorie historiche*, I, p. 563.
(2) Ponnelle et Bordet, p. 170.
(3) Marciano, *Memorie*, I, p. 103.
(4) Ibid., p. 228.

absurde : il n'y verront qu'anarchie. Il est incontestable pourtant que des maisons oratoriennes ont vécu avec des Supérieurs qui affectaient de ne pas commander, et sur ce point l'Oratoire français a réellement continué l'Oratoire philippin. « L'autorité des Supérieurs », écrit Bérulle, « doit avoir plus de douceur que de puissance, plus de patience que de force, comme procédant de celui qui est l'Agneau et le Souverain tout ensemble, et dont la gloire même retient le nom d'Agneau pour nous obliger à en imiter et conserver les qualités dans la terre (1). »

Pour achever de décrire l'intérieur de saint Philippe Neri, et ce qu'il y a en lui de plus profond, il faudrait pouvoir rendre en paroles l'essence de sa simplicité. « C'est un beau vieillard, disait de lui magnifiquement Ancina, propre, tout blanc, qui paraît une hermine; ses chairs sont délicates et virginales, et si, levant la main, il arrive qu'il l'oppose au soleil, elle transparaît comme de l'albâtre (2). »

Cet homme est simple, absolument simple. Il réalise complètement la parole de Jésus : « Si ton œil est simple, tout ton corps sera dans la lumière ». La pauvreté a été la marque de François d'Assise; le zèle des âmes et la science, celle de Dominique; l'obéissance, celle d'Ignace; la simplicité est la marque de Philippe et de l'Oratoire. Être pleinement sincère, rien que soi, en toute vérité, sans miroir ou prisme qui reflète ou déforme, dans le réel total, c'est-à-dire avec Dieu. On se rappelle ici le mot d'un des plus grands Oratoriens, de Newman : « Moi seul et mon Créateur. » Cette simplicité, action pour Dieu seul, allant à répandre l'amour divin par la joie, elle est action en profondeur, don de l'âme perpétuellement renouvelé (3) : les dispositions foncières, les « états », dira bientôt en France l'Oratorien Bérulle, sont plus impor-

(1) Mémorial pour les Supérieurs, éd. Migne, col. 825.
(2) cité par Ponnelle-Bordet, p. 100.
(3) Bérulle a écrit sur la simplicité des pages admirables, il est bien là disciple de saint Philippe. Œuvres (éd. Migne), col. 1701-1703.

tants que les actes, car ils en sont le principe. Voilà pourquoi Philippe ne se fixe jamais; il n'édicte pas de règles ascétiques; chacun de ses actes est la réponse, venue des profondeurs de son âme, à la question posée par les circonstances. Chaque jour il invente quelque chose de nouveau, une promenade, un chant, une poésie, une discussion, une lecture, un jeu, une drôlerie. On ne sait jamais ce qu'il va faire. C'est une âme diaphane, fluide, un torrent aux eaux merveilleusement limpides et fraîches, bondissant par des cascades à pic et s'épanouissant en gerbes d'écume. A travers le rideau des cascades et la poussière des eaux rit un éternel arc-en-ciel, la lumière de Dieu qui toujours l'irise. La simplicité transparente de cette âme est telle qu'on a peine à distinguer la doctrine spirituelle de la vie, et MM. Ponnelle et Bordet estiment même qu'il n'y a pas de doctrine spirituelle (1). Il nous semble pourtant possible, par une abstraction qu'évidemment Philippe n'a pas faite, d'essayer de contempler en elle-même la lumière divine qui se joue dans cette vie.

III

La doctrine spirituelle de Philippe Neri.

La tentative est donc hardie de mettre en exposé théorique ce qui a été vécu ou tout au plus enseigné dans les occasions : on risque de transformer en règles abstraites ce qui était un conseil ou un moyen transitoire, on risque d'ériger en système un aspect fuyant. Cependant les disciples de l'apôtre Jean qui l'entendaient répéter sans cesse : « Aimez-vous les uns les autres », n'avaient pas tort de voir dans la charité un A B C de sa doctrine. Pareillement pour Philippe. L'homme qui a accompli tant d'actes jugés extravagants par le monde et qui a donné une forme de

(1) Ponnelle et Bordet, p. 523-524.

vie originale et complète à ceux qu'il ravissait au monde, a enseigné avant tout une doctrine de la Sagesse (1). Pour sa méthode de conversation et pour les points de départ terre à terre, on l'a comparé à juste titre à Socrate. Comme Socrate aussi, il a enseigné une sagesse, c'est-à-dire une doctrine qui, pour chrétienne qu'elle soit, est fondée sur l'expérience de la vie.

« Celui qui veut être sain en restant loin de la vraie Sagesse, et sauf sans le Sauveur, celui-là n'est pas sage, mais fou (2). » Ainsi enseignait Philippe. Le monde qui alors envahissait l'Église, qui imposait avec férocité des pratiques contraires à l'Évangile, Philippe voulait qu'on le tînt simplement pour insensé, donc qu'on le tînt pour inexistant. Il suffirait d'avoir un petit peu d'intelligence et un petit peu de cœur pour comprendre que nous n'avons affaire qu'à Dieu : « qui veut autre chose que Dieu, se trompe; qui aime autre chose que lui, erre pitoyablement... » Et cette autre maxime, qu'on dirait aussi avoir été énoncée par un philosophe de l'action : « Celui qui veut autre chose que le Christ, ne sait pas ce qu'il veut. » Voyons ce qui est vrai, ce qui vaut : voyons, plus simplement, le Bien que dans le fond du cœur implicitement nous voulons, et nous comprendrons qu'en réalité nous voulons Dieu et ne pouvons vouloir que Lui. C'est le mot de Newman : « Moi seul et mon Créateur ». Toute la folie apparente qui sépare le chrétien du monde fou, qui réalise en gestes étranges pour le monde les enseignements de l'Évangile, qui donne aux fidèles la possession de soi en brisant les barrières, les préjugés et les réputations, et qui enfin met dans la joie, elle est le chemin qui va à la Sagesse. « Celui qui n'est pas capable de supporter la perte de l'honneur et de la propre réputation pour

(1) « On sait qu'il vous conduit à une école de sagesse chrétienne, comme l'école antique l'était de sagesse profane » (Ponnelle et Bordet, p. 197).

(2) Cet aphorisme de Philippe, et ceux qui suivent, sont cités d'après le recueil *San Filippo Neri, lettere, rime e detti memorabili* (Libreria editrice fiorentina, 1922).

Jésus-Christ, celui-là ne fera jamais du profit dans les choses de l'âme. »

Aimer Dieu, être tout à Lui en rompant avec le monde par une folie qui est joie. L'aspect extérieur en est le détachement, non haineux et méprisant, mais ironique et bienveillant. Ecoutez Philippe parlant à Vai qui craint les dangers de la guerre : « Je ne sais si je dois vous appeler *Carissimo*, comme on en use au commencement des lettres, alors que vous supportez, eu égard à la guerre, pour sauver votre peau, de rester loin de nous, pères, frères et amis... Comme si plutôt vous n'aviez pas à payer comptant une occasion comme celle-ci de recevoir le martyre (1). » L'aspect intérieur est la joie. Dans son exquis dialogue, *Filippo, ossia l'allegrezza-cristiana* (2), le cardinal Valier en a très bien distingué et ordonné les éléments : « L'allégresse chrétienne intérieure est un don de Dieu, venant de la bonne conscience, grâce au mépris des choses terrestres uni à la contemplation des célestes. On la conserve en méditant la mort, en conversant amicalement avec les hommes saints et doctes, en usant fréquemment des sacrements, en veillant sur soi-même, en faisant du bien au prochain. La prière continuelle à Dieu, jointe à la dévotion et au culte des Saints, l'accroît... Notre allégresse court grand risque, ô mes enfants, et souvent elle se perd à traiter les choses du monde, à avoir commerce avec les ambitieux, à goûter les spectacles. Dois-je, mes enfants, vous parler librement? Prenez en bonne part tout ce que je vais vous dire. Je crains que la joie solide que nous cherchons tant ne soit loin des cours des rois et des princes, et, je le crains beaucoup, loin du palais des cardinaux et des évêques, particulièrement s'ils sont riches. »

« Moi et mon Créateur » : me donner à Dieu tout entier, dans l'humilité et dans la joie, sans souci du monde :

(1) Cité par Ponnelle-Bordet, p. 148.

(2) L'original en latin est à la Bibliothèque de la Vallicella ; traduction en italien à Verone, Morani, 1800, et à Rome, Carlo Mordacchini, 1817.

cette spontanéité ira avant tout à la prière. La prière suppose une ascèse. D'abord la complète rupture, embrasser la Sagesse de l'Évangile en tenant pour rien la soi-disant sagesse du monde : c'est là le fond de tout, ce qui ne se discute pas, ne s'apprend pas par morceaux successifs. Philippe n'a pas l'idée qu'on transige : ceux qui, comme Bordini, ont gardé dans leur cœur quelque estime du monde, il les tient d'avance pour perdus. Et d'ordinaire ses conjectures se réalisent (1). L'ascèse est ensuite la pratique de ce que l'Esprit-Saint suggère dans la prière. En somme, la prière est la vie chrétienne. Aussi n'y a-t-il pas lieu d'en établir des règles techniques ou des méthodes pour les initiés, car tous y sont appelés. Avec une audace tranquille et naïve, Philippe mène à l'oraison mentale tout le monde, dès le premier jour où on lui confie son âme. Gentilshommes et garçons de boutique font oraison avec lui à genoux, en silence. Il suffit d'y aller avec tout son cœur : « Jetez-vous en tout et par tout dans les bras du Seigneur, il vous apprendra bien à la faire (la prière). Soyez humble et obéissant, l'Esprit-Saint vous enseignera. » Devons-nous chercher ici des explications? Les garçons de boutique avaient-ils l'âme plus affective que nous, l'influence personnelle de Philippe avait-elle sur eux un pouvoir de suggestion? ou simplement l'ardeur de Philippe est-elle normale quand on a affaire à des âmes droites et qui comprennent ce que c'est qu'être à Dieu? Toujours est-il que l'audace de Philippe réussissait. L'heure d'oraison était déjà écoulée qu'on croyait qu'elle n'avait duré que quelques minutes.

On comprend, par ce qui précède, que la prière, selon Philippe, n'est pas un exercice séparé et catalogué. Elle s'identifie à la vie, elle s'exprime de toute manière, et ce qu'on appelle oraison n'en est que la phase suprême. Aussi attachait-il grande importance aux prières jaculatoires : même au milieu des occupations les plus terrestres, ces

(1) Ponelle-Bordet, p. 174-176.

courtes invocations jettent notre cœur en Dieu. Ces mots enflammés s'enfoncent dans l'âme, y restent fixés, et gouvernent la conduite. Il en apprenait à ses disciples. MM. Ponnelle et Bordet en donnent une liste (1) qu'il faudrait répéter et méditer pendant bien des jours pour en pénétrer la profondeur et en laisser dans notre âme l'écho s'agrandir. Là encore, Cottolengo rappelle saint Philippe : il a imposé à ses communautés de religieux et de religieuses, et même à tous ses hospitalisés, des séries de prières jaculatoires qui à la *Piccola Casa* retentissent tout le long du jour et y forment une *laus perennis*.

En somme donc, la spiritualité philippine est : prière vivante et libre — détachement — simplicité : simplicité qui est la caractéristique et comme l'essence, et qui prend un sens spécial par sa rupture avec le monde. L'armature sociale, avec ses grandeurs de chair et ses préjugés, ne compte absolument pas : Philippe Neri a opéré une dissociation du sens commun plus radicale que celles que jamais opéra un philosophe. La liberté des enfants de Dieu dépasse la raison, du moins la raison limitée, artificielle et figée qui est celle du monde : le « paradoxon » qui, selon Kierkegaard et ses modernes disciples (2), est le premier caractère du fait religieux, est aussi, en un sens social, fondamentale chez Philippe. Le don de soi total, en profondeur, état de l'âme imprégnant tous les actes, ne va pas sans faire éclater les cadres sociaux. On pourrait retrouver des traces de cette spiritualité dans l'Oratoire de France. Bérulle, par exemple, enseigne une dévotion à Jésus Enfant qui est un renoncement à la pensée rationnelle (3). L'Enfance de Jésus « porte grâce de direction passive, pour se laisser diriger et conduire sans lumière et sans discernement, soit immédiatement de Dieu, soit

(1) p. 546.
(2) En particulier Barth, *Römerbrief, das Wort Gottes*, et Emil Brünner, *der Mittler-die Mystik und das Wort* (Tübingen, Mohr).
(3) éd. Migne, col. 1015.

par ceux qui tiennent sa place. » Abandon du jugement personnel. Mais voici qui porte beaucoup plus loin. « L'enfance de Jésus est l'origine d'une direction active et d'une grâce de diriger et conduire les autres (1). Comment? Parce que l'impuissance déifiée de Jésus Enfant est l'exemplaire de notre être rempli de néant et cependant où Dieu met de sa plénitude. » Les Supérieurs, comme hommes, ils ne sont rien. Ils n'ont pas à se faire valoir ni à affecter l'autorité ni à commander en leur propre nom. Absolument égaux aux inférieurs dans la même impuissance et la même simplicité, ils reprendront d'autant plus de pouvoir que ce pouvoir sera dépouillé de tout appareil mondain et s'exercera uniquement au nom de Dieu. C'est le fond de la doctrine admirablement enseignée dans le *Mémorial pour les Supérieurs*; et c'est pourquoi, dans l'Oratoire de France, selon les expressions célèbres de Bossuet, « une sainte liberté fait un saint engagement. On obéit sans dépendre, on gouverne sans commander; toute l'autorité est dans la douceur, et le respect tient sans le secours de la crainte (2)».

Telle nous paraît être la spiritualité de saint Philippe Neri. Or, une spiritualité qui ne veut tenir aucun compte du monde et de ses règles, qui met l'âme en présence de Dieu seul avec une liberté totale et une simplicité d'enfant, qui insiste avec complaisance sur le « paradoxon » et met à le réaliser une partie de sa joie, n'est possible que là où les règles sociales gardent encore, malgré leur structure fixe en apparence, une certaine plasticité. Chez nous, dont l'intérieur est complètement clos sous une armature sociale plus rigide que les cuirasses de fer des chevaliers, elle ne fournira un idéal de vie que pour des milieux fermés, ou bien il la faudra adapter à d'autres situations. Déjà, au début du XVII[e] siècle, bourgeoisie et noblesse françaises étaient trop rationalisées et socialisées pour

(1) éd. Migne, col. 1015.
(2) Oraison funèbre du P. Bourgoing.

accepter telle quelle la spiritualité philippine. Bérulle et ses successeurs l'adaptèrent à une Congrégation monarchique, centralisée, intellectualiste. Dans leur doctrine, on l'a vu, subsiste, beaucoup plus qu'on ne pense communément, de l'inspiration philippine. Cependant on ne peut nier que cette inspiration s'y alourdit terriblement. Bourgoing, Gibieuf et Descartes sont là. La liberté paradoxale et la simplicité d'enfant et d'artiste du Florentin ont été transmuées en une spontanéité de la pensée et du sentiment contemplatif : à la place des oraisons jaculatoires brûlantes, nous avons les contemplations métaphysiques, admirables certes, de Malebranche. Si le paradoxe subsiste encore (Bérulle essuie la vaisselle à la cuisine quand on vient lui annoncer officiellement qu'il est nommé Cardinal), il est réduit et surtout autrement dirigé : il se cache déjà sous les formes volontairement effacées de l'humilité sulpicienne. Avouons que, si la spiritualité de saint Philippe prend, à nos yeux de marionnettes sociales, une mine anarchique, celle de Bérulle revêt une lourde figure empesée, abstraite et froide (1). Aussi la plupart remarquent seulement les tendances diverses et ne soupçonnent pas que, sous les deux masques opposés, palpite une même vie spirituelle. Ne pourrait-on, dans une expérience renouvelée, unir les deux tendances? Les belles descriptions nuancées que nous donne M. André George de la vie de l'Oratoire français d'aujourd'hui nous en sont un gage d'espérance (2).

G. Rabeau.

(1) « La marque des enfants de Dieu, ce sont les pleurs et les larmes. » Le rire est « un très grand empêchement à la perfection... Contraire à beaucoup de vertus, à la constance, à la gravité, à la modestie chrétienne, à la tempérance... » (éd. Migne, col. 1657-1658).

(2) Nous ne saurions trop recommander le livre de M. André George, vrai petit chef-d'œuvre, érudit, vivant, profond. Bien qu'écrit par un laïque, il est la meilleure initiation à l'histoire et à la spiritualité de l'Oratoire.

La question de l'amour pur et les principes de saint Thomas

Si l'on considère les controverses qui ont eu lieu, particulièrement entre Bossuet et Fénelon, au sujet de l'amour pur, on voit que ce problème se pose ainsi : L'amour vraiment *désintéressé* d'autrui, surtout de Dieu, est-il possible, et s'il est possible, quel est son rapport avec *l'amour de soi*, qui semble être au fond de toutes nos inclinations naturelles? (1)

Saint Thomas a-t-il ignoré ce problème qui devait être si discuté plus tard avec une subtilité excessive? Il serait bien surprenant qu'il n'ait pas formulé les principes qui permettent de le résoudre; mais on pourrait croire au

(1) Cf. Fénelon, *Explication des maximes des Saints sur la vie intérieure.* Exposition des divers amours dont on peut aimer Dieu. — Bossuet, *Instruction sur les États d'oraison*, l. III, IV, V sur la conformité et l'abandon à la volonté de Dieu — Divers Écrits ou Mémoires sur le livre qui a pour titre : Explication des maximes des Saints, etc. — Préface sur l'instruction pastorale donnée à Cambrai le 15 de septembre 1697 — Remarques sur la réponse de M. l'Archevêque de Cambrai à la relation sur le quiétisme — Lettre 37e.

Denzinger, *Enchiridion*, n° 1327-1349 : Errores de amore erga Deum purissimo — n° 1331 : « In statu sanctae indifferentiae *nihil nobis*, omnia Deo volumus » — n° 1335 : « In extremis probationibus potest animae *invincibiliter persuasum esse* persuasione reflexa, et quae non est intimus conscientiae fundus, se juste reprobatam esse a Deo. » — n° 1336 : « ... In hac involuntaria impressione desperationis conficit *sacrificium absolutum sui interesse proprii quoad aeternitatem.* »

Sur le problème de l'amour au XII^e^ et XIII^e^ siècles, cf. P. Rousselot, S. J., *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge*, collection Baeumker, Münster, 1908.

premier abord qu'il ne l'a pas traité directement ou qu'il n'en a pas vu toute l'importance. Cette impression provient en partie de ce qu'on néglige trop, dans la lecture de ses œuvres, les objections qu'il a mises au début de ses articles et qui contiennent la position et la difficulté des problèmes à résoudre, difficulté dont la connaissance est indispensable pour apprécier ensuite toute la valeur des principes de solution. Plusieurs thomistes ont écrit sur ce sujet au XVII[e] siècle, en particulier Chardon et Piny (1) et de façon plus abstraite Massoulié (2). On revient aujourd'hui à la lecture de leurs ouvrages, qui reposent sur les principes du Maître que nous voudrions rappeler ici.

*
* *

La position du problème chez saint Thomas et les erreurs à éviter

Lorsqu'on lit attentivement le commencement de ces deux articles fondamentaux de la Somme Théologique : L'ange aime-t-il naturellement Dieu plus que lui-même?

(1) On trouvera de très justes remarques sur Louis Chardon et Alex. Piny dans la longue étude que vient de leur consacrer M. Henri Bremond, dans le tome VIII de son *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, sous le titre « la Métaphysique des saints », 1928. Voir en particulier, *ibid.*, pp. 25 sqq., sur *La Croix de Jésus* de L. Chardon, les § 2, § 3, § 5, § 6 : « L'inclination à la Croix produite par la grâce en l'âme de Jésus-Christ. — L'état de grâce et l'inclination à la Croix. — Le « poids » crucifiant des missions divines. — La catharsis « déiformante ». — Et sur Piny, p. 91, § 1 : L'idée générale de sa doctrine du pur amour. — M. Henri Bremond en écrivant ces pages a comblé une lacune de l'histoire de la spiritualité; il a très bien vu la haute valeur de ces deux spirituels dominicains trop peu connus.

(2) Moins personnel et au point de vue mystique moins profond que Piny et que Chardon, Massoulié reste toujours très utile à consulter pour l'intelligence des textes de saint Thomas qu'il a particulièrement étudiés en son *Traité de l'Amour de Dieu*, 1701, qui fut réédité à Bruxelles en 1866.

(I^a, q. 60, a. 5), et l'homme doit-il aimer Dieu plus que soi? ($II^a II^{ae}$, q. 26, a. 3), on voit que saint Thomas a admirablement posé le problème de l'amour pur dans la difficulté suivante : « Tout ce qui est aimé par nous est aimé comme *notre propre bien*; or ce qui est la raison de l'amour est plus aimé que l'objet de cet amour, comme les principes, par lesquels nous connaissons les conclusions, sont plus connus qu'elles. L'homme s'aime donc plus lui-même que n'importe quel bien aimé par lui; il ne peut donc arriver à aimer Dieu plus que soi (1). »

Saint Thomas a proposé aussi la même difficulté sous une autre forme : « *La nature fait toujours un retour sur elle-même*; nous voyons en effet que tout être agit naturellement par instinct de conservation. Or la nature n'agirait pas ainsi, si elle portait l'homme ou l'ange à aimer Dieu plus qu'eux-mêmes (2). »

De façon plus précise encore et par rapport à la possession de Dieu, saint Thomas pose ainsi le problème dans l'objection suivante : « Plus on aime Dieu, plus on aime jouir de lui; mais plus on *aime jouir de lui*, plus on s'aime *soi-même*, car c'est le plus grand bien qu'on puisse se désirer. Comment donc peut-on et doit-on aimer Dieu par charité plus que soi (3)? » En d'autres termes : s'il y a en nous deux amours, celui de notre bonheur personnel et celui de Dieu préféré à nous, quel est le plus fondamental, le primordial, sinon dans l'ordre concret des manifestations psychologiques, du moins dans *l'essence même* de la première inclination naturelle de notre volonté?

Comme on l'a remarqué (4), le problème de l'amour est donc analogue à celui de la connaissance. Après s'être demandé comment l'être connaissant peut atteindre non seulement ses propres impressions, mais les réalités extramentales (*aliquid aliud a se*), comment notre intelligence

(1) $II^a II^{ae}$, q. 26, a. 3, 2e objectio. — Item I^a, q. 60, a. 5, 2e objectio.
(2) I^a, q. 60, a. 5, 3e objectio.
(3) $II^a II^{ae}$, q. 26, a. 3, 3e objectio.
(4) Rousselot, *op. cit.*, p. 1.

peut atteindre ce qui est *vrai en soi*, universellement et indépendamment de nous, on cherche comment nous pouvons aimer ce qui est *bien en soi*, universellement et indépendamment de nous, comment nous pouvons aimer autrui d'un amour qui ne se subordonne pas au désir de notre bien propre. Le pur amour d'autrui, surtout de Dieu, est-il possible, et, s'il l'est, quel est son rapport avec le désir de notre bonheur personnel?

On voit dès lors quelles sont les erreurs à éviter.

A ces deux grands problèmes ainsi posés deux solutions extrêmes radicalement contraires ont été données : le subjectivisme et le réalisme panthéistique.

Le subjectivisme prétend qu'on ne peut connaître l'être extramental, ni par suite démontrer l'existence de Dieu, encore moins l'origine divine de la religion chrétienne; finalement au point de vue moral il ramène tout au *moi*, à l'utilitarisme ou tout au plus à un certain amour de la dignité humaine, sans aucune obligation spéciale vis-à-vis de Dieu, comme s'il n'était pas manifestement l'Auteur de tout bien et le Bien suprême.

D'autre part *le réalisme panthéistique*, tel qu'il se trouve par exemple chez Spinoza, absorbe le moi humain en Dieu, en niant notre personnalité et l'immortalité personnelle dont nous parle la foi chrétienne.

A côté de ces deux erreurs philosophiques extrêmes, deux hérésies également opposées entre elles sont à éviter. D'une part le *naturalisme pélagien* prétend non sans affinité avec le panthéisme que notre nature sans la grâce peut accomplir, quoique difficilement, le précepte de l'amour de Dieu, tel qu'il est exprimé dans l'Évangile. D'autre part le *pseudosupernaturalisme* de Baïus soutient que notre nature sans la grâce est essentiellement défectueuse au point de ne pouvoir accomplir aucun bien moral. D'où il suit que tous les actes des infidèles sont des péchés (1),

(1) Denzinger, n° 1021, 1025, 1034, 1037, 1038, 1040.

et que la nature comme telle est enfermée dans l'égoïsme.

Le problème se précise alors comme il suit :

Si l'amour de Dieu *dérive* en un sens de l'amour de *notre bien propre*, il paraît mercenaire, intéressé, ou du moins pas assez pur, et il ne le deviendra, semble-t-il, que si la grâce détruit en quelque sorte notre nature, en nous demandant jusqu'au sacrifice du désir de notre bonheur personnel, désir qui paraît nous retenir dans un certain subjectivisme affectif; c'est ce que dira Fénelon. Et alors, malgré l'élévation des termes « amour pur », cette grâce, en quelque sorte destructrice de la nature, sera plutôt un dur remède à un défaut de celle-ci qu'un principe de vie d'un ordre infiniment supérieur. Telle sera l'erreur de Baïus qui fausse entièrement la notion de la grâce.

Si au contraire, par leur tendance naturelle primordiale, l'homme et l'ange sont déjà portés à aimer Dieu plus qu'eux-mêmes, la grâce ne semble nécessaire que pour nous faire accomplir *plus facilement* ce que la nature peut faire déjà, comme le disaient les pélagiens (1). Pas plus que dans la conception précédente, la grâce n'apparaît ici comme un principe de vie d'ordre supérieur, mais comme le complément d'une heureuse nature, toute proche de la nature divine, tandis que tout à l'heure elle était comme un remède à un « désordre naturel ». Si l'on évite les extrêmes les plus éloignés, qui sont le subjectivisme et le panthéisme, l'esprit semble osciller entre les deux extrêmes moins distants : ou vers le naturalisme pélagien, ou vers le pseudosupernaturalisme de Baïus, qui a été en un sens renouvelé par les modernistes. S'il y a, ici comme ailleurs, des maîtres qui pourraient recevoir le titre de « doctor oscillans », ce n'est pas, nous allons le voir, le cas de saint Thomas. Mais avant d'exposer ses principes, voyons ce qu'ont dit avant lui sur ce point saint Bernard et Richard de Saint-Victor.

(1) DENZINGER, n° 105, 178, 179 sq.

*
* *

La conception de saint Bernard et de Richard de Saint-Victor

A ce problème, ces deux grands mystiques du XII[e] siècle ont donné une réponse que nous avons exposée ailleurs (1), réponse que saint Thomas connaissait certainement, lorsqu'il a cherché lui-même à résoudre la question par une distinction plus explicite entre la nature et la grâce et par une étude plus approfondie de ce qui constitue en soi l'inclination primordiale de notre nature.

Pour saint Bernard et Richard, il n'y a d'amour parfait, vraiment digne de ce nom, que l'amour d'amitié, par lequel on aime *une autre personne*, non pour soi, mais pour elle-même. L'amour de *soi* ne devient parfait que lorsqu'on s'aime pour Dieu, en sortant pour ainsi dire de soi-même pour aller à lui (2). Comme plusieurs théologiens du XII[e] siècle, qui pensent comme eux, ils aiment à citer le texte classique de saint Grégoire le Grand : *la charité suppose au moins deux personnes* : « Minus quam inter duos caritas haberi non potest. Nemo enim proprie ad seipsum habere caritatem dicitur, sed dilectio in alterum tendit, ut esse caritas possit (3). » Pour Richard en particulier, le véritable amour ne saurait être l'amour de soi, et il suppose si nécessairement la distinction des personnes que notre théologien croit pouvoir *démontrer* ainsi le mystère de la sainte Trinité : l'amour parfait est certainement en Dieu; or il exige d'abord deux personnes et même *trois* qui s'aiment *également*; ainsi seulement, selon

(1) *Le problème de l'amour et la solution de saint Thomas*, in ANGELICUM, mars 1929, fasc. 1-2, p. 83-124.

(2) S. BERNARD, *Liber de diligendo Deo*, c. VIII. P.L., t. 182, col. 987, et c. XV, c. 998. Saint Thomas le dira aussi et même ajoutera : c'est une inclination naturelle.

(3) *In Evang. hom.* 17, n. 1. — P.L., t. 76, 1139.

Richard, l'amour suprême est absolument pur et désintéressé; la troisième personne, également aimée par les deux premières et les aimant également l'une et l'autre, montre qu'il n'y a dans l'amour divin aucune trace d'amour-propre, d'envie et de jalousie (1).

Si le véritable amour nous porte ainsi vers une autre personne à laquelle nous voulons du bien, il nous *tire hors de nous-même*, il est en quelque sorte « extatique » : « *extasim facit* », selon l'expression de Denys; par suite lorsqu'il est intense, il a quelque chose de *violent*, et demande le *sacrifice* de tout amour-propre. Il n'est pas rare que saint Bernard écrive comme dans le Sermon LXXIX, 1 : « O amour divin, impétueux, véhément, brûlant, irrésistible, qui ne permet pas de penser à autre chose qu'à toi, qui dédaignes tout le reste, tu méprises tout, et tu te suffis... (2) » — Richard insiste plus encore sur ce point dans son opuscule : *De quatuor gradibus violentae caritatis* (P. L., t. 196, col. 1213-1215), où il dit que l'amour intense de Dieu est invincible, puis obsédant et exclusif et enfin insatiable.

De ce point de vue, ces deux maîtres sont peu préoccupés de montrer la conformité de la charité parfaite avec notre nature et la raison, ils insistent même sur les *saintes folies* de l'amour, sur les paroles de saint Paul : « La doctrine de la croix est une folie pour ceux qui périssent, mais pour nous qui sommes sauvés, elle est force divine » (I Cor., I, 18...). « Nous, nous sommes des insensés à cause du Christ, et vous, vous êtes des sages en Jésus-Christ » (*Ibid.*, IV, 10). « L'amour, dit saint Bernard, ne connaît pas de maître..., il est à lui-même sa loi... Je préfère paraître insensé, mais à celui qui n'aime pas, qui ne

(1) Cf. *De Trinitate*, III, 3. — P. L., t. 196, col. 917.

(2) « O amor praeceps, vehemens, flagrans... contemnis omnia praeter te, te contentus ! Confundis ordines, dissimulas usum, modum ignoras : totum quod opportunitatis, quod rationis, quod pudoris, quod consilii judiciive esse videtur, triumphas in temetipso et redigis in captivitatem. » P. L., 183, col. 1163.

sent pas la force de l'amour (1). » Richard parle d même (2).

Vont-ils jusqu'à demander le sacrifice du désir natur de notre béatitude personnelle ? Nullement ; mais ils insi tent sur ceci que l'amour parfait de charité *se suffit à lu même*, même dans la plus grande aridité, car il nous un à Dieu : *Verus amor seipso contentus est* (3) : « O amou chaste et saint... O pure intention de la volonté ! d'autar plus pure qu'il ne reste rien qui soit mêlé de propre inté rêt... (4) » « Cet amour suffit par lui-même..., il est so mérite, il est sa récompense ; il ne demande point d'autr motif, ni d'autre fruit. Son fruit, c'est sa vie (5)... »

Cette conception de saint Bernard et de Richard me surtout en relief la générosité et la pureté de l'amour che les grands serviteurs de Dieu ; elle montre beaucoup moin quel est le rapport de cet amour désintéressé avec l'amou de nous-mêmes, qui paraît bien être pourtant une inclina tion indestructible de notre nature. La deuxième parti du problème de l'amour, si intimement liée avec la pre mière, ne semble donc pas résolue, et pour la résoudr ne faut-il pas une étude plus approfondie du problème e des notions premières qu'il implique ?

(1) « Amor dominum nescit... Per se satis subjectus est... Amen magis videar, sed ei qui non amat, ei qui vim non sentit amoris. » *D Consideratione*. P. L. 182, 727 sq.

(2) *De gradibus caritatis*, c. 1.

(3) Saint Bernard : *De diligendo Deo*, c. 7, n. 17. — P. L. 182, 984.

(4) *Ibid.*, c. 10, n. 28 : « O amor sanctus et castus !... O pura e defaecata intentio voluntatis ! eo certe defaecatior et purior, quo i ea *de proprio nihil jam admixtum relinquitur* : eo suavior et dulcio quo totum divinum est quod sentitur. Sic affici est deificari. »

(5) « Is (amor) per se sufficit, is per se placet et propter se. Ips meritum, ipse praemium est sibi. Amor praeter se non requirit cau sam, non fructum. Fructus ejus, usus ejus... » Sermo LXXXIII, i Cant. n. 4. — P. L. 183, 1183.

*
* *

Le Docteur angélique connaissait la conception de saint Bernard et de Richard ; on le voit par plusieurs passages de ses œuvres (1). Il ne nie aucun des caractères de l'amour de Dieu qu'elle indique; il reconnaît que celui-ci, surtout lorsqu'il est intense, nous tire de nous-mêmes, non sans violence, qu'il a de saintes folies et qu'il nous unit à Dieu ici-bas plus que tout autre acte (2). Mais comment, se demande-t-il, cette union à Dieu *si reposante* se concilie-t-elle avec ce caractère de *violence*, si celui-ci est essentiel à l'amour d'autrui et non pas accidentiel et transitoire? (3) En d'autres termes : comment la charité donne-t-elle ainsi la joie et la paix, s'il n'y a pas conformité ou harmonie entre elle et nos inclinations et aspirations naturelles les plus profondes? (4)

De plus, ne devons-nous pas nous aimer nous-mêmes, même surnaturellement, par la vertu de charité? (5) Enfin si l'amour de Dieu constitue formellement une *unio affective* avec lui, celle qui existe entre amis éloignés, comment constituerait-il l'*union réelle*, qui semble supposer la vue de la personne aimée? (6)

Saint Thomas introduit ici de justes et nécessaires distinctions. Pour lui, la grande part de vérité de la conception précédente lorsqu'elle parle de la « *violence* » de l'a-

(1) *De Potentia*, q 9, a. 9, 2ª obj., q. x, a. 4, ad 8 ; a. 5. — I* II**, q. 28, a. 3, 5. — II* II**, q. 26, a. 3.

(2) Tandis que, en effet, la connaissance de Dieu ici-bas le réduit en quelque sorte à la conception imparfaite qu'ici-bas nous nous faisons de Lui, l'amour nous attire vers Lui, tel qu'il est en Lui-même. Cf. I*, q. 82, a. 3.

(3) Cf. I* II**, q. 28, a. 5 : Utrum amor sit passio laesiva amantis.

(4) Cf. I* II**, q. 28, a. 1 : Utrum unio sit effectus amoris — II* II**, q. 28 et 29.

(5) Cf. II* II**, q. 25, a. 4, et q. 26, a. 4.

(6) Cf. I* II**, q. 28, a. 1.

mour, qui nous tire hors de nous-mêmes, est relative non seulement à la distinction des personnes que l'amour unit, mais aussi et surtout aux suites du péché originel et de nos péchés personnels, à l'égoïsme proprement dit et au désordre qu'il implique. De même, la *sainte folie* de l'amour s'entend, selon saint Thomas, par opposition à la sagesse du monde, suite du péché, et s'il faut l'entendre par rapport à la droite raison naturelle, c'est en tant qu'elle la dépasse, non en tant qu'elle lui est contraire. Surtout la conception chère à saint Bernard et à Richard ne semble pas mettre assez en relief ce qu'il y a de bon dans l'essence même de l'inclination naturelle primordiale de notre volonté, inclination que la charité infuse doit, non pas détruire, mais surélever.

*
* *

Principe de la solution de saint Thomas

Ces difficultés ont porté saint Thomas à préciser certaines vues d'Aristote, du Pseudo-Denys et de saint Augustin sur l'inclination foncière de *notre nature prise en soi*. La principale différence qui le sépare ici de saint Bernard, de Richard et aussi de l'auteur de l'*Imitation*, est une différence de méthode plus que de doctrine. Saint Bernard et Richard de Saint-Victor se placent dans le concret, et il faut bien admettre que dans l'ordre des manifestations phychologiques concrètes, ce qui apparaît généralement d'abord, même chez les baptisés, c'est l'amour désordonné de soi-même, ou l'égoïsme proptement dit (I^{a} II^{ae}, q. 109, a. 3). Mais il importe d'aller plus à fond et de considérer *l'essence* même de l'inclination primordiale de notre nature prise en soi, telle qu'elle a été conçue de toute éternité par Dieu.

Or Aristote avait déjà remarqué que tout dans la nature est attiré par Dieu, Acte pur, moteur immobile, fin der-

nière de l'univers (1). La même affirmation se trouvait sous différentes formes dans les écrits répandus sous le nom de Denys (2), et saint Augustin avait nettement affirmé contre les manichéens, dans son livre *de Natura boni*, que toute nature créée par Dieu, comme telle, est bonne et tend de façon plus ou moins confuse vers le Bien suprême. Saint Bernard, dans le livre *De diligendo Deo*, avait fait lui-même plusieurs fois allusion à ce principe, que Richard avait aussi implicitement affirmé, car la sainte Écriture l'énonce nettement à sa manière, ne serait-ce que dans le cantique des Laudes : *Benedicite omnia opera Domini Domino* (Daniel, III, 57-88).

Saint Thomas a précisé ces vues en établissant, sans aucune affinité avec le panthéisme, nous le verrons, que toute nature créée, surtout lorsqu'elle est douée d'intelligence et de volonté, est *naturellement inclinée à aimer Dieu son auteur plus qu'elle-même*, comme dans un organisme chaque partie aime naturellement le tout plus qu'elle-même. Le Docteur angélique a montré non moins clairement quelle distance infinie il y a entre cet amour naturel de *Dieu, auteur de la nature*, et l'amour surnaturel de *Dieu, auteur de la grâce* (3). Par là il s'élève à la fois au-dessus du naturalisme pélagien ou semipélagien et au-dessus de ce que l'on appellera plus tard le pseudo-supernaturalisme de Baïus. Il n'y aura plus dès lors à se demander si l'amour pur doit *sacrifier le désir de notre béatitude personnelle*, car ce désir, tel qu'il existe à l'état initial dans *l'essence* même de l'inclination primordiale de notre nature, n'est pas désordonné, mais au contraire *subordonné essentiellement* à l'amour de Dieu. Il y a ainsi en nous une *inclination naturelle à la vertu*, qui est *atténuée* bien certainement par le péché originel et par nos

(1) *Métaphysique*, l. XII, c. VII, commentaire de saint Thomas, lect. VII.

(2) *Noms divins*, c. IV, n. 4, 10; c. X, n. 1.

(3) I^a, q. 12, a. 4-5; q. 62, a. 2; I^a II^ae, q. 5, a. 5; q. 62, a. 1; q. 109 per totam.

péchés personnels (1), atténuée, mais non pas détruite. Comme cette inclination, le désir naturel du bonheur doit être *purifié*, bien sûr, de tout ce qui l'entache, purifié par la mortification et la croix; il doit être en même temps *surélevé* à un ordre absolument supérieur, aussi surnaturel pour les anges que pour nous. Mais l'*amour pur* ne demandera pas le sacrifice d'un désir naturel, qui, loin d'être déréglé, est parfaitement dans l'ordre voulu et établi par l'Auteur même de notre nature.

Voyons de plus près dans les œuvres de saint Thomas ce qu'est précisément l'inclination naturelle qui nous porte à aimer Dieu plus que nous, ce qu'est en notre nature même l'amour initial du Créateur.

* * *

Le principe de solution, selon lequel toute nature créée est naturellement inclinée à aimer Dieu, son auteur, plus qu'elle-même, s'est précisé peu à peu dans la pensée de saint Thomas, dont on suit le progrès selon l'ordre chronologique de ses œuvres.

Au livre II de son Commentaire sur les Sentences, dist. 3, q. 3 (1253-1255), le problème de l'amour pur est déjà admirablement posé dans les difficultés énoncées au début : il semble, y est-il dit, que tout être est naturellement incliné à chercher avant tout ce qui est bon pour lui (*bonum sibi*) ou son bien propre; la nature revient sur elle-même; seule la charité surnaturelle peut nous faire aimer Dieu plus que nous; et si la nature nous y inclinait déjà, cette inclination devrait subsister avec la nature même dans les plus grands pécheurs et même dans le démon.

La question ainsi posée, saint Thomas en ce livre II des Sentences, *loc. cit.*, rapporte d'abord l'opinion de Guillaume d'Auxerre sans le nommer; c'est la même que celle

(1) I^{a} II^{ae}, q. 85, a. 1, et q. 109, a. 3.

résumée plus clairement Ia, q. 60, a. 5, en ces termes : « Certains disent que *l'ange aime naturellement Dieu plus que lui-même* d'un amour de *convoitise*, car il désire jouir du bien divin plus que de son bien propre, et aussi *d'une certaine manière* d'un amour d'amitié, car il veut à Dieu un bien supérieur à celui qu'il se désire à lui-même; il veut en effet naturellement que Dieu soit Dieu, tandis qu'il désire conserver pour soi sa nature propre. Mais, ajoutent ces auteurs, à parler *purement et simplement*, l'ange s'aime naturellement lui-même plus que Dieu, car par nature il s'aime avec plus d'intensité et principalement. *Simpliciter loquendo naturali dilectione angelus plus diligit se quam Deum, quia intensius et principalius* (1). »

Dès ses premières œuvres, saint Thomas rejette cette opinion de Guillaume d'Auxerre, comme moins probable pour cette raison générale que *la nature* de l'ange et aussi celle de l'homme *en soi* est *bonne*, à l'image de Dieu, et que par suite l'inclination naturelle primordiale ne peut être *désordonnée*: ce qui serait, si elle portait l'ange à s'aimer plus que Dieu, auteur de son existence (2).

Un peu plus tard, en écrivant son Commentaire sur le livre III des Sentences, d. XXIX, q. 1, a. 3, saint Thomas rejette l'opinion de Guillaume d'Auxerre, pour une raison plus précise, qui contient le principe dont nous étudions la genèse, mais il l'énonce avec une savante complexité qui sent l'effort, et qui est loin encore de la haute simplicité de la Somme Théologique. Cet article très travaillé et fort complexe des Sentences se réduit à ces deux raisonnements :

Chacun naturellement préfère le bien qui lui plaît davan-

(1) La raison principale qui porte Guillaume d'Auxerre à parler ainsi, c'est la crainte de l'hérésie pélagienne. Il dit en effet, *Summa*, l. II, tr. 1, c. 4, de l'ange qui *naturellement* aimerait Dieu plus que soi : « Sic juste et sancte vivit... quod est haeresis pelagiana. » — Il ne sait pas encore distinguer Dieu, auteur de la nature, de Dieu considéré dans sa vie intime et comme auteur de la grâce.

(2) Cf. II Sent., d. 3, q. 3. Sed contra; corp., ad 1 et 2.

tage, qui est plus conforme à son appétit ou désir, et il veut que ce bien soit *sauf* là surtout *où il se trouve plus parfaitement et principalement*. Or *notre bien se trouve plus parfaitement en Dieu qu'en nous*, car il est en Lui comme dans la cause première, universelle, créatrice et conservatrice de tout bien, de même que le bien de la partie est plus encore dans le tout qu'en elle-même; la main prise isolément et séparée du corps perd sa vie. Il s'ensuit donc que chacun *naturellement* se complaît dans le bien qui est en Dieu plus que dans celui qui est en nous, par exemple se complaît plus dans l'existence, la vie, l'intelligence, la bonté de l'Auteur de notre nature, que dans notre vie individuelle, comme dans notre corps la main est naturellement inclinée à aimer le corps plus qu'elle-même, et au besoin à se sacrifier pour lui (1). De plus, est-il dit *ibidem*, la fin doit être plus aimée que les moyens; or Dieu, déjà dans l'ordre naturel, est la fin de toutes choses, comme il est, par son action conservatrice, plus intime à elles qu'elles-mêmes.

Saint Thomas ajoute ici contre Guillaume d'Auxerre : L'amour naturel dont nous venons de parler est un amour non seulement de convoitise, mais de *bienveillance*, car chacun naturellement se complaît en ce que *ce bien soit en Dieu*, notre Créateur, plus encore qu'en sa présence *en nous* (2). La source de lumière et de chaleur est naturelle-

(1) « Bonum illud unusquisque maxime vult salvari, *quod est sibi magis placens*; quia hoc est appetitui informato per amorem *magis conforme*, hoc autem est *suum bonum*. Unde secundum quod bonum alicujus rei est, vel aestimatur magis bonum ipsius amantis, hoc amans magis salvari vult in ipsa re amata. *Bonum autem ipsius amantis magis invenitur, ubi perfectius est* et ideo pars quaelibet imperfecta est in seipsa, perfectionem autem habet in suo toto : ideo etiam naturali amore pars plus tendit ad conservationem sui totius quam suiipsius... Quia ergo *bonum nostrum in Deo perfectum est*, sicut in causa universali prima et perfecta bonorum, ideo *bonum in ipso esse* magis naturaliter complacet, quam in nobis ipsis. » III Sent., d. XXIX, q. 1, a. 3.

(2) « Amor (qui) fertur in bonum alicujus rei, ita quod ad rem

ment préférée au rayon qui dérive d'elle. C'est là sans doute un amour d'ordre très inférieur à la charité infuse, mais il est la suite normale de la rectitude de l'inclination naturelle donnée par Dieu avec notre nature même.

*
* *

Dans la Somme Théologique (Iª, q. 60, a. 5), écrite au moins dix ans après le Commentaire sur le IIIe livre des Sentences, saint Thomas arrive à une expression plus simple et plus parfaite du même principe et écarte définitivement comme fausse l'opinion de Guillaume d'Auxerre. Comme on le voit surtout par les manuscrits qui nous restent de lui, le Docteur angélique perfectionne d'habitude son argumentation, non pas en l'amplifiant, mais en la condensant. Cette concision progressive montre que le progrès de sa pensée se fait plus encore en pénétration, en intensité qu'en extension. Elle s'élève, comme il convient chez un contemplatif, vers les principes les plus hauts, les plus simples et les plus universels, comme les anges supérieurs saisissent par très peu d'idées, en un seul regard, une multitude de réalités intelligibles, sortes de panoramas suprasensibles, de paysages métaphysiques, que les anges inférieurs ne sauraient atteindre que par beaucoup d'idées moins universelles (Iª, q. 55, a. 3).

La raison déjà donnée dans le IIIe livre des Sentences se simplifie ainsi dans la Somme, Iª, q. 60, a. 5. Saint Thomas s'élève de l'ordre sensible à un principe intelligible qui éclaire le problème de l'amour dans toute son

ipsam terminatur, in quantum *bonum quod habet complacet quod habeat* et bonum quod non habet optatur ei, hic est *amor benevolentiae*, qui est principium amicitiae... Ideo etiam amore amicitiae naturaliter Deus ab homine plus seipso diligitur. Et quia caritas naturam perficit, ideo etiam secundum caritatem Deum supra seipsum homo diligit et super omnia alia particularia bona. Caritas autem supra naturalem dilectionem ipsius addit quamdam associationem in vita gratiae, ut supra dictum est. » *Ibid.*

étendue. « L'inclination *naturelle* des êtres sans raison montre, dit-il, par analogie ce qu'est celle de l'être doué d'intelligence. Or dans la nature *tout ce qui dans son être même dépend d'un autre est naturellement plus incliné vers cet autre que vers soi-même.* Cette inclination naturelle se manifeste par l'action naturelle qui en résulte, car chaque être agit ou est mû naturellement selon qu'il y est apte par nature. Nous voyons en effet que dans un organisme la partie s'expose naturellement pour le tout; ainsi sans délibération la main s'expose à un coup mortel pour sauver le corps. Et comme la raison imite la nature, on trouve quelque chose de semblable dans les vertus politiques : le bon citoyen s'expose à la mort pour le salut de sa patrie, et, s'il était partie *naturelle* de cette cité plutôt que de cette autre, cette inclination serait en lui, non pas acquise, mais naturelle ou innée. Et donc, puisque Dieu est le bien universel (bien par essence et cause de tous les autres), sous lequel est contenu l'ange, l'homme et toute créature, car *toute créature naturellement dans son être même est de Dieu, il suit que l'ange et l'homme sont naturellement inclinés à aimer Dieu* (auteur de leur nature) *plus qu'eux-mêmes.* Autrement, si, par leur inclination naturelle primordiale, ils s'aimaient plus que Dieu, cette inclination naturelle serait *perverse,* et au lieu d'être perfectionnée, surélevée par la charité infuse, elle serait *détruite* par elle (1). »

(1) « Inclinatio naturalis in his, quae sunt sine ratione, demonstrat inclinationem naturalem in voluntate intellectualis naturae. *Unumquodque* autem in rebus naturalibus, *quod* secundum naturam *hoc ipsum quod est* ALTERIUS EST, *principalius et magis inclinatur in id cujus est, quam in seipsum...* Quia igitur bonum universale est ipse Deus, et sub hoc bono continetur etiam Angelus et homo et omnis creatura, quia *omnis creatura naturaliter secundum id quod est,* DEI EST, sequitur quod naturali dilectione etiam angelus et homo plus et principalius diligat Deum, quam seipsum. Alioquin, si naturaliter plus seipsum diligeret, quam Deum, sequeretur, quod naturalis dilectio esset perversa, et quod non perficeretur per caritatem, sed destrueretur. » I^a, q. 60, a. 5.

Dans ce beau texte de saint Thomas nous avons souligné ce qui constitue la charpente même du raisonnement : majeure, mineure et conclusion. On voit que Dieu y est considéré non seulement comme cause première efficiente, créatrice et conservatrice de notre nature et de notre existence, mais aussi comme fin dernière et bien suprême ; l'ordre des agents correspond à l'ordre des fins. Le principe invoqué vaut proportionnellement pour toute créature, car même les êtres les plus inférieurs, en tendant vers leur perfection naturelle, tendent vers une certaine similitude de la perfection divine et vers le bien de tout l'univers *plus encore* que vers le leur propre (1). Cela est vrai de la pierre qui tend vers le centre de la terre, de la terre qui gravite autour du soleil, du soleil qui est attiré par un centre supérieur, etc. ; cela est vrai de la plante et de l'animal, qui inconsciemment par nature tendent plus à la conservation de leur espèce qu'à la leur propre ; ainsi, comme le dit Notre-Seigneur, la « *poule rassemble ses petits sous ses ailes* », et elle expose sa vie, remarque saint Thomas, pour les défendre contre le milan (2). Toute la création tend ainsi vers le bien de l'univers, vers Dieu son auteur, et ce n'est pas seulement Aristote et Denys qui l'affirment, c'est dans l'Ancien Testament le cantique *Benedicite omnia opera Domini Domino* (Daniel, III, 57...) dans la contemplation duquel saint Bernard, Richard de Saint-Victor et saint Bonaventure se rencontrent avec saint Thomas : « Bénissez toutes le Seigneur, œuvres de Dieu... Anges du Très-Haut..., cieux..., eaux suspendues dans les espaces célestes..., étoiles du ciel..., pluie et rosée..., vents que Dieu déchaîne..., glaces et neiges..., lumière et ténèbres,

(1) III C. Gentes, c. 24, n° 3 : « Propter hoc (unumquodque naturaliter) *tendit in proprium bonum*, QUIA TENDIT IN DIVINAM SIMILITUDINEM *et non e converso*. » Item, I^{a} II^{ae}, q. 109, a. 3.

(2) S. Thomas in Matth., 23, 37 : « *Quoties volui congregare filios tuos, quemadmodum gallina congregat pullos suos sub alas*. Dicitur quod non est aliquod animal ita compatiens pullis sicut gallina. Gallina defendit a milvo, et vitam exponit pro eis et congregat sub alas. »

bénissez le Seigneur...; montagnes et collines..., mers et fleuves..., oiseaux du ciel, bénissez le Seigneur... Enfants des hommes..., prêtres, serviteurs du Seigneur..., esprits et âmes des justes..., saints et humbles de cœur, bénissez le Seigneur, louez-le et exaltez-le à jamais..., car il est bon, car sa miséricorde est éternelle et elle s'étend à tous les âges. »

Cet admirable cantique que l'Église chante à Laudes, au lever du jour, exprime, avec une magnificence pleine de louange, de contemplation et d'amour, le même principe que saint Thomas a formulé métaphysiquement dans sa Iª, q. 60, a. 5 : « Toute créature est naturellement portée à aimer Dieu son auteur plus qu'elle-même. »

En d'autres endroits de ses œuvres, saint Thomas exprime cette haute vérité à peu près dans les mêmes termes : dans son commentaire sur les Noms divins de Denys, ch. 4, leçons 9 et 10; *Quodlibet* I, q. 4, a. 3 (1); Iª IIªᵉ, q. 109, a. 3 (2); IIª IIªᵉ, q. 26, a. 3. — En ce dernier passage l'amour naturel de Dieu est plus explicitement distingué de l'amour surnaturel de charité : « Nous pouvons recevoir de Dieu, y est-il dit, un double bien : celui de la nature et celui de la grâce. *Sur la communication des biens naturels est fondé l'amour naturel de Dieu,* auteur de ces biens; par cet amour non seulement l'homme constitué dans l'intégrité de sa nature aimait Dieu plus que soi, mais toute créature, qu'elle soit intellectuelle, ou rationnelle, ou animale, ou inanimée, comme les minéraux.

(1) « Naturale est ut quaelibet pars suo modo plus amet totum quam seipsam... Manifestum est autem quod Deus est bonum commune totius universi et omnium partium ejus; unde quaelibet creatura suo modo naturaliter plus amat Deum quam seipsam; insensibilia quidem naturaliter, bruta vero animalia sensitive, creatura vero rationalis per intellectivum amorem, quae dilectio dicitur. »

(2) « Manifestum est quod bonum partis est propter bonum totius. Unde *naturali appetitu vel amore* unaquaeque res particularis *amat bonum suum proprium propter bonum commune totius universi,* quod est Deus. Unde et Dionysius, in l. de div. Nominibus, c. IV, lect. 11, dicit quod *Deus convertit omnia ad amorem suiipsius.* »

Chaque partie aime naturellement le bien commun du tout plus que son bien propre... Il y a quelque chose de semblable dans la vertu du bon citoyen qui aime sa patrie aux dépens, s'il le faut, de ses biens personnels et de sa vie. A plus forte raison, cela se vérifie-t-il en l'amitié de *charité, qui est fondée sur la communication des dons de la grâce.* Et donc par charité l'homme doit aimer Dieu, qui est le bien commun de tous, plus que soi-même, car la béatitude est en Dieu comme en la source universelle où tous peuvent puiser. »

* * *

Duns Scot (1) a objecté : « Même si l'on concède que la partie s'expose naturellement pour le tout, c'est seulement à cause de son identité avec lui et pour être sauvée elle-même, car elle ne peut exister que dans le tout. Or aucune créature n'est partie de Dieu. » Y aurait-il donc dans la doctrine de saint Thomas un danger de panthéisme?

A cela Cajetan (2) répond : « La raison pour laquelle la partie s'expose pour le tout n'est pas son identité avec lui. La preuve en est qu'elle s'expose, s'il le faut, à *perdre* cette identité pour sauver le tout et non pas elle-même (ainsi la main *se sacrifie* pour le corps). La raison de cette inclination naturelle est celle assignée par saint Thomas : *la partie par sa nature et son être même est essentiellement et d'abord* POUR LE TOUT, *et elle est de lui.* Or cela convient à toute créature par rapport à Dieu : chacune est, selon sa nature, partie naturelle de l'univers, et par suite naturellement elle aime plus l'univers qu'elle-même. A plus forte raison aime-t-elle naturellement plus que soi *le bien universel ou par essence* qui, *comme une cause éminente, contient celui de tout l'univers.* » Il n'y a évidemment en cette doctrine aucun danger de panthéisme, elle maintient une distance infinie entre Dieu et les plus hautes créatures ;

(1) III Sent., dist. 27, q. 1, a. 3.
(2) In I^am, q. 60, a. 5.

Dieu seul *est* par essence existant, il est l'Être même, aucune créature *n'est* son existence; toute essence créée, antérieurement à la considération de notre esprit, est distincte de son existence; Dieu seul est la bonté par essence; en toute créature, si élevée soit-elle, il n'y a de bien que par participation.

Sans trace aucune de panthéisme, on peut dire que Dieu possède la bonté, comme un tout, c'est-à-dire comme une *cause éminente où est virtuellement contenu tout bien.* Or l'ange et l'homme s'aiment *naturellement* eux-mêmes, non pas comme leur fin dernière, mais comme créatures subordonnées à la fin dernière qui est Dieu; et comme la fin dernière est plus aimée que ce qui lui est ordonné, ils sont portés par leur nature à s'aimer pour Dieu, et donc à aimer Dieu plus qu'eux-mêmes (1).

*
* *

Conséquences de ce principe.
Solution du problème.

Innombrables sont ces conséquences, nous ne noterons que les principales.

L'inclination naturelle à l'amour de Dieu est d'autant plus parfaite et plus forte qu'elle se fonde sur une nature plus haute, depuis la pierre jusqu'aux anges des hiérarchies supérieures. La pierre, en tendant inconsciemment vers le centre de la terre, tend au bien de l'univers; de même et plus parfaitement la plante qui se multiplie, l'animal qui élève et protège ses petits; avec l'homme cet amour naturel s'éclaire par la pensée même de Dieu auteur de l'univers; enfin dans les esprits purs cet amour naturel ne saurait être retardé, comme en nous, par aucune inclination sensible désordonnée; c'est ce qui porte saint Thomas à affirmer que la grâce à l'instant de leur création a

(1) Cf. Salmanticenses, in I^am^, q. 60, a. 5, et Gonet, *ibid.*

été donnée aux anges à proportion de leur capacité naturelle et de l'élan naturel de leur volonté (1).

Autre conséquence non moins remarquable de notre principe : *Le mouvement naturel, qui résulte de cette inclination, devient plus rapide en approchant du terme qui lui convient,* de la fin naturelle qui attire le sujet de ce mouvement et où il s'arrêtera comme en son lieu naturel. On sait que le mouvement violent ou contraire à la nature, comme celui d'un corps lancé en l'air verticalement, est uniformément retardé, la pierre tombe d'autant *plus vite* qu'elle se rapproche du centre de la terre, et les esprits, qui gravitent vers Dieu tendent naturellement (et connaturellement par la charité infuse) d'autant plus vite vers Lui, qu'ils s'en rapprochent davantage et sont plus attirés par lui jusqu'à l'instant où ils le verront face à face (2). Nous développerons plus loin ce corollaire qui dépasse considérablement la loi de la gravitation universelle formulée par Newton et la rend plus intelligible; nous verrons qu'il se vérifie surtout dans le progrès de la charité chez les saints jusqu'à leur entrée dans la gloire.

(1) Cf. I^a, q. 62, a. 6 : « Sicut natura angelica facta est a Deo ad gratiam et beatitudinem consequendam; ita etiam gradus naturae angelicae ad diversos gradus gratiae et gloriae ordinari videntur... Secundo idem apparet ex parte ipsius Angeli : non enim Angelus est compositus ex diversis naturis, *ut inclinatio unius naturae impetum alterius impediat, aut retardet,* sicut in homine accidit, in quo motus intellectivae partis aut retardatur, aut impeditur ex inclinatione partis sensitivae. Quando autem non est aliquid, quod retardet aut impediat, natura in id secundum totam suam virtutem movetur. Et ideo rationabile est, quod *Angeli, qui meliorem naturam* habuerunt, *etiam fortius et efficacius ad Deum conversi sunt.* Hoc etiam in hominibus contingit; quia secundum intensionem conversionis in Deum datur major gratia et gloria. Unde videtur quod Angeli, qui habuerunt meliora naturalia, habuerunt plus de gratia et gloria. »

(2) Cf. S. Thomam, *In Epistolam ad Haebreos,* x, 25 : « Posset aliquis dicere, quare debemus nos in fide proficere; quia *motus naturalis quanto plus accedit ad terminum, magis intenditur.* Contrarium est de (motu) violento. Gratia autem inclinat ad modum naturae, ergo qui sunt in gratia *quanto plus accedunt ad finem, plus debent crescere.* » Item, I^a II^ae, q. 35, a. 6, corp. et ad 2.

*
* *

Une troisième conséquence de notre principe vise la manière spéciale dont il s'applique, au-dessus de la matière, dans l'ordre de l'esprit; elle contient la solution du problème de l'amour.

Les vrais biens de l'esprit coïncident avec le bien en soi, et en désirant avec rectitude sa propre perfection, en s'aimant comme il faut lui-même, l'esprit créé AIME PLUS ENCORE SON CRÉATEUR. *Bien plus, en cessant d'aimer sa vraie perfection, l'esprit créé cesserait d'aimer Dieu.*

Telle est, selon saint Thomas, la vraie solution du problème de l'amour : elle s'oppose nettement au quiétisme qui, sous prétexte d'amour pur, demande de sacrifier le désir de notre propre perfection, de la vertu, de la sainteté et de notre salut (cf. Denzinger, n° 1232).

Cette solution a été admirablement déduite par le saint Docteur du principe exposé plus haut. Il a montré comment elle se vérifie surtout dans l'esprit pur, dans la vie naturelle et dans la vie surnaturelle des anges, et aussi, toute proportion gardée, dans l'homme. Ceci demande l'attention et la mérite.

Si dans l'ordre matériel il peut y avoir *conflit* entre deux individus de la même espèce, qui désirent *le même bien matériel*, utile ou délectable, un même champ, une même maison, les mêmes fruits, qui ne peuvent simultanément appartenir en propre à tous les deux, il ne saurait en être ainsi entre plusieurs esprits qui désirent *le même bien spirituel*, la même lumière de vérité, la même vertu, la même béatitude. Pourquoi? Parce que, comme le dit saint Thomas, en précisant une vue profonde de saint Augustin qui résout virtuellement la question sociale : *la matière* en individualisant *divise*; les biens matériels, du fait qu'ils sont individualisés et restreints, ne peuvent simultanément appartenir à tous; au contraire, *l'esprit universalise* et peut atteindre les biens immaté-

riels, qui de par leur *universalité* peuvent appartenir en même temps à tous, et qui, loin de nous diviser, nous unissent, à moins que l'orgueil, qui poursuit un bien apparent, ne vienne tout fausser (1). Le véritable bien propre des esprits créés s'identifie donc avec le *bien en soi*, avec le *bien honnête* dont la valeur aux yeux de la droite raison est indépendante de la délectation individuelle ou de l'utilité particulière qui résultent de sa possession, par exemple : dire la vérité et éviter le mensonge, fallût-il en mourir. Il ne peut être question de *sacrifier* ce bien spirituel, car en l'aimant efficacement et en s'aimant en lui, on aime plus que soi le souverain Bien qui est Dieu, et, en cessant de l'aimer, on se détourne de Dieu (2).

(1) III[a], q. 23, a. 1, ad 3 : « Bona spiritualia possunt simul a pluribus possideri, non autem bona corporalia. Et ideo haereditatem corporalem nullus potest percipere nisi succedens decedenti : haereditatem autem spiritualem simul omnes ex integro accipiunt, sine detrimento patris semper viventis. » — I[a] II[ae], q. 28, a. 5, ad 2 : « Ex defectu bonitatis contingit, quod quaedam parva bona non possunt integre simul possideri a multis et ex amore talium causatur zelus invidiae; non autem proprie ex his, quae integre possunt a multis possideri. Nullus enim invidet alteri de cognitione veritatis, quae a multis integre cognosci potest, sed forte de excellentia circa cognitionem ejus. » (Cf. Tabulam auream S. Thomae : Bonum, n° 227.)

(2) Le vertueux aime le bien de la vertu plus encore parce qu'il est *bien en soi*, que parce qu'il est perfectionné par lui, que parce qu'il est un *bien pour lui*; la *raison formelle* en effet pour laquelle ce bien lui apporte une vraie perfection c'est qu'il est bien en soi et lui-même est aimé comme fin, pour sa valeur intrinsèque. Cf. Saint Thomas in I. IX Ethicorum, c. VIII, lect. 9, et I[a], q. 60, a. 5, ad 2 : « Cum dicitur Deus diligitur ab Angelo, in quantum est ei bonus, si ly *in quantum* dicat *finem*, sic falsum est. Non enim diligit naturaliter Deum propter bonum suum, sed propter ipsum Deum. Si vero dicat rationem *ex parte amantis*, sic verum est : non enim esset in natura alicujus, quod amaret Deum, nisi ex eo quod unumquodque *dependet* a bono, quod est Deus. » — Item, II[a] II[ae], q. 26, a. 3, ad 2 : « Bonum totius diligit quidem pars, secundum quod est sibi conveniens; non autem ita quod bonum totius ad se referat, sed potius ita quod *seipsam refert in bonum totius*. »

Saint Thomas a particulièrement approfondi cette conséquence dans son traité des anges, résumons sa pensée. Déjà dans l'ordre de la vie animale, lorsque « la poule rassemble ses poussins sous ses ailes » pour les défendre contre le milan, elle aime naturellement, avons-nous dit, le bien de son espèce et sa maternité plus que sa vie individuelle, plus que son bien propre, qu'elle sacrifie, s'il le faut. Il ne saurait être question de sacrifier de même le bien propre de l'âme, la perfection spirituelle, la vertu qui est un bien en soi; d'où la condamnation des propositions de Molinos et Fénelon, d'après lesquelles l'âme vraiment intérieure ne doit désirer ni sa propre perfection, ni son salut (1).

***

La raison profonde de l'erreur de cette doctrine est donnée par saint Thomas lorsqu'il montre la coïncidence de *la perfection propre* des esprits créés avec le *bien en soi*, finalement avec le souverain Bien, et lorsqu'il en déduit que les anges n'ont pas pu pécher *directement* contre leur loi naturelle, absolument évidente pour eux, mais seulement de façon indirecte, en s'écartant de la loi surnaturelle connue dans l'obscurité de la foi.

Si en effet la *multiplicité des individus* d'une même espèce provient de la *matière* qui reçoit plusieurs fois une même forme spécifique, comme la cire reçoit à plusieurs reprises l'empreinte d'un cachet; si, par suite, chaque esprit pur, étant *sans matière*, est seul de son espèce (2), il ne saurait y avoir en lui *conflit* entre le bien de l'espèce et le bien individuel. De plus, comme chacun de ces

(1) Cf. Denzinger, n° 1232 : « Qui suum liberum arbitrium Deo donavit, de nulla re debet curam habere, nec de inferno, nec de paradiso; *nec debet desiderium habere propriae perfectionis, nec virtutum, nec propriae sanctitatis, nec propriae salutis*, cujus spem purgare debet. » — Cette proposition est de Molinos, la même erreur se retrouve atténuée chez Fénelon. Denzinger, 1344, 1345.

(2) Cf. I°, q. 50, a. 4.

esprits purs *voit toujours intuitivement* sa propre essence et *sa loi naturelle* imprimée en elle, il ne peut donc se tromper au sujet de cette loi, ni cesser de la considérer. Or le désordre volontaire qu'est le péché suppose toujours une certaine erreur de jugement pratique ou tout au moins une certaine inconsidération de la loi qu'on pourrait et devrait considérer. Il s'ensuit, selon saint Thomas, que les anges n'ont jamais pu pécher *directement* contre la loi naturelle absolument évidente pour eux. Chacun d'eux, avons-nous dit, est porté par sa nature même à aimer Dieu plus que soi, et par suite à observer toute la loi naturelle qu'il voit inscrite en sa propre essence. Il voit ainsi intuitivement que son véritable *bien propre* d'esprit pur coïncide avec le *bien en soi* et, en l'aimant, il aime plus encore le souverain Bien, principe de tous les autres.

C'est là un des corollaires les plus élevés du principe formulé plus haut; il n'a pas toujours été compris par les théologiens modernes. Saint Thomas l'avait pourtant exprimé avec toute la mesure voulue. Il reste en effet que les anges ont pu pécher et que plusieurs ont péché *indirectement* contre leur loi naturelle. Comment? Avant d'avoir reçu surnaturellement la vision immédiate de l'essence divine, ils ne connaissaient *la loi surnaturelle* que *dans l'obscurité de la foi*; ils ont pu dès lors pécher contre elle, surtout par orgueil, et, par suite, pécher *indirectement* contre la loi naturelle qui les obligeait à obéir à Dieu quoi qu'il commandât naturellement ou surnaturellement (1).

(1) Cf. S. Thomas, *De Malo*, q. 16, a. 3 : Utrum diabolus peccando appetierit aequalitatem divinam. — « ... Dicit Philosophus in IX Ethic., c. IV, quod *unusquisque appetit bonum sibi*... Unde patet quod diabolus non appetiit id quo existente jam *ipse idem non esset*... ac tolleretur ejus species... Unde relinquitur quod non potuit appetere absolutam Dei aequalitatem. *Et simili ratione non potuit appetere quod absolute non esset Deo subjectus* : tum quia hoc est impossibile, nec potuit in ejus apprehensione cadere quasi possibile..., tum etiam quia ipse esse desineret, si totaliter Deo subjectus non esset. *Et quidquid aliud dici*

Le démon en péchant ainsi a cessé directement d'aimer Dieu *auteur de la grâce*; par suite il a cessé indirectement d'aimer Dieu *auteur de la loi morale naturelle*; il a cessé enfin de s'aimer lui-même avec rectitude et d'aimer son véritable bien propre; l'orgueil le lui fait chercher là où il n'est pas. Il continue pourtant, en haïssant le juste Juge et la peine qui lui est infligée, à aimer la *vie en elle-même*, et en un sens tout naturel, physique peut-on dire, nullement moral, ni surnaturel, il continue à aimer malgré tout *l'auteur de la nature et de la vie* (1).

***

Chez l'homme, la conséquence du principe invoqué plus haut ne s'applique pas tout à fait de la même façon : cependant dans la mesure où l'homme est esprit, *le bien propre de la partie supérieure* de lui-même coïncide avec *le bien en soi* voulu par Dieu, et *en s'aimant selon la partie supérieure de lui-même, l'homme aime plus encore son Créateur* cesser de s'aimer ainsi, ce serait se détourner de Dieu.

otest quod ad ordinem naturae pertineat, in hoc ejus malum consistere non potuit : malum enim non invenitur in his quae sunt semper in actu, sed solum in his in quibus potentia potest separari ab actu, ut dicitur in Metaph. (com. 22). Angeli autem sic conditi sunt, ut *quidquid pertinet ad naturalem perfectionem eorum, statim a principio suae creationis habuerint*; tamen erant *in potentia ad supernaturalia bona*, quae per Dei gratiam consequi poterant. Unde relinquitur quod *peccatum diaboli* non fuerit *in aliquo quod pertinet ad ordinem naturalem*, sed secundum aliquid supernaturale. » — Cf. I^a, q. 63, a. 1, ad 3 : « Naturale est Angelo quod convertatur motu dilectionis in Deum, secundum quod est *principium naturalis esse*. Sed quod convertatur in ipsum, secundum quod est *objectum beatitudinis supernaturalis*, hoc est ex amore gratuito, a quo averti potuit peccando. »

(1) I^a, q. 60, a. 5, ad 5 : « Illi qui non vident essentiam Dei, cognoscunt eum per aliquos particulares effectus, qui interdum eorum voluntati contrariantur. Et sic hoc modo dicuntur *odio habere Deum*, cum tamen, in quantum est *bonum commune omnium*, unumquodque naturaliter plus diligat Deum, quam seipsum. »

Ce qui distingue ici l'homme de l'ange, c'est que notre intelligence est la dernière de toutes, son objet propre est donc le dernier des intelligibles, celui qui est dans l'ombre des choses sensibles, et c'est dans le miroir de ces choses que nous connaissons les réalités purement spirituelles. Notre intelligence *ne voit pas intuitivement* l'essence même de notre âme ni la loi naturelle, qui y est inscrite. De plus, l'attrait des biens sensibles par l'intermédiaire de l'imagination, qui ne suit pas toujours la droite raison, provoque assez souvent des émotions désordonnées, qui influent sur notre jugement, nous portent à l'erreur surtout dans l'ordre pratique, et par suite au péché, même à celui qui s'oppose *directement* à la loi naturelle. Enfin l'homme n'étant pas seul de son espèce, il peut y avoir *conflit* entre le bien de celle-ci et le bien sensible de l'individu, qui pèche assez souvent en préférant ce bien propre utile ou délectable, et va même parfois jusqu'aux péchés contre nature (1).

Cependant le principe de *la coïncidence du bien propre de l'esprit et du bien en soi* se vérifie chez l'homme, selon la parole du psaume x, 6 : dans la Vulgate : « *Qui diligit iniquitatem, odit animam suam* : Celui qui aime l'iniquité est l'ennemi de son âme », et selon la parole de Notre-Seigneur : « Celui qui perdra sa vie à cause de moi *la sauvera* » (Matth., x, 39), « Celui qui perdra sa vie à cause de moi *la trouvera* » (Matth., xvi, 25).

Du point de vue philosophique, Aristote avait parlé dans le même sens au livre IX de l'Éthique, c. 8 : « On demande, dit-il, s'il faut s'aimer soi-même plus que tout, ou porter son affection sur un autre? Ceux qui s'aiment eux-mêmes de préférence à tout sont généralement blâmés et on les flétrit, en quelque manière, en leur don-

(1) Cf. S. Thomas, IIª IIæ, q. 154, a. 12 : « Sicut in speculativis error circa ea quorum cognitio est homini naturaliter indita, est gravissimus et turpissimus; ita in agendis agere contra ea, quae sunt secundum naturam determinata, est gravissimum et turpissimum. »

nant le nom d'égoïstes... — Par contre, on dit avec raison : Celui qu'il faut le plus aimer est notre meilleur ami, le plus sincère, celui qui ne nous veut du bien que pour nous-mêmes, quand tout le monde l'ignorerait. Or ce sont là les sentiments que chacun a pour soi-même... et donc chacun est nécessairement son meilleur ami, et par conséquent c'est lui-même surtout qu'il doit aimer.

« De ces deux manières de voir, quelle est la vraie?... Chacune est vraie suivant le sens qu'elle donne à l'expression *amour de soi*. Ceux qui en font un terme de reproche, appellent *égoïstes* les gens avides de richesses ou d'honneurs ou de plaisirs sensuels, car tels sont les penchants de la plupart des hommes..., et, lorsqu'on est possédé de ces sortes de désirs, on s'occupe sans cesse à satisfaire ses passions, ou la partie de l'âme dépourvue de raison. C'est donc avec justice qu'on blâme et méprise ceux qui s'aiment ainsi, et qu'on appelle communément égoïstes ; car personne ne s'avisera de donner ce nom à celui qui pratique plus que tout autre la justice, la tempérance, les autres vertus, et se montre empressé à faire des actions nobles et généreuses ; personne ne l'en blâmera.

« C'est pourtant celui-là qui paraît plutôt *s'aimer lui-même*, cherchant à s'assurer les biens réels et les plus précieux, à contenter en tout la plus noble et principale partie de lui-même... De même qu'une cité est surtout en ce qui constitue sa partie la plus importante, ainsi en est-il de l'homme. Par conséquent, celui-là surtout est *ami de soi-même* qui préfère à tout cette partie supérieure... ; *il a l'amour de soi, mais dans un sens tout différent de l'égoïsme que l'on blâme*... Il sacrifiera richesses, honneur, et, en général, tous les biens qu'on se dispute d'ordinaire avec tant de fureur, pour s'assurer ce qu'il y a de véritablement beau et honorable : préférant la joie la plus haute, ne durât-elle que quelques instants, à des siècles de langueur, et une seule année d'une vie honorable et glorieuse à la plus longue existence consacrée à des

actions vulgaires, enfin une seule action grande et généreuse à une multitude d'actions communes et petites.

« Et c'est peut-être ce qui arrive aux hommes qui font à la vertu le sacrifice de leur vie; ils réservent pour eux la plus belle et la plus noble part... Il en sera de même des honneurs et des dignités : l'homme vertueux en fera volontiers le sacrifice à son ami... *préférant l'honnête à tout le reste*. Enfin il est possible que l'on cède à son ami l'occasion de faire de belles actions et qu'il y ait plus de grandeur d'âme à être cause de celles qu'il fera qu'à les avoir faites soi-même... C'est ainsi qu'il faut être *ami de soi-même*; mais l'être comme le sont la plupart des hommes, voilà ce qu'il ne faut pas (1). » Ainsi parlait Aristote, d'une façon qui ne manquait certes pas de noblesse.

Saint Thomas reprend cette doctrine à la lumière de l'Évangile, soit lorsqu'il traite de la magnanimité ou de la grandeur d'âme (2), soit lorsqu'il se demande *si les pécheurs s'aiment vraiment eux-mêmes* (3).

A cette dernière question il répond : « Chacun s'aime selon qu'il se connaît... et ainsi tous les hommes ayant conscience de leur propre vie en désirent la conservation. Mais si l'on considère ce qu'il y a en nous de *principal*, tous ne se jugent pas de même. Ce qu'il y a de principal dans l'homme, c'est l'esprit; le secondaire, c'est la nature sensitive et corporelle; ainsi saint Paul oppose *l'homme intérieur* à *l'homme extérieur* (II Cor., IV). Or les bons estiment que le principal en eux c'est l'esprit, ou l'homme intérieur; et ainsi ils se jugent ce qu'ils sont en réalité; les mauvais au contraire estiment que le principal en eux est la nature sensitive et corporelle, ou l'homme exté-

(1) Traduction Thurot. — Il est probable qu'Aristote a voulu réfuter dans ce chapitre la doctrine de Platon sur le même sujet (*Les Lois*, l. V) et qu'il a cru devoir opposer une distinction fondée sur l'exacte observation de la nature humaine, à la condamnation trop absolue portée par son maître contre l'amour de soi.

(2) IIª IIæ, q. 129, a. 1, 2, etc.

(3) IIª IIæ, q. 25, a. 7.

rieur. Aussi ne se connaissant pas vraiment, *ils ne s'aiment pas vraiment*; ils aiment seulement ce qu'ils se figurent être; tandis que *les bons* se connaissant vraiment, *s'aiment en vérité*... Ils veulent conserver en eux l'intégrité de l'homme intérieur, ils se désirent les vrais biens qui sont les biens spirituels, travaillent à les obtenir; *ils sont heureux de se recueillir*, car ils trouvent dans leur propre cœur les bonnes pensées pour le présent, la mémoire des bienfaits divins, l'espoir des biens futurs, source de joie; et ils ne sont pas attristés par la division intérieure, car toute leur âme tend vers un seul bien.

« Au contraire, les méchants ne désirant pas vivre selon l'homme intérieur, ne recherchant pas les biens spirituels, ne sont pas heureux de vivre avec eux-mêmes, de se recueillir, car ils trouvent dans leur cœur les maux présents et passés, la crainte des maux futurs, le remords de la conscience... Ils ne s'aiment que selon la corruption de l'homme extérieur... C'est cet amour de soi qui va, dit saint Augustin, jusqu'au mépris de Dieu... Ce n'est pas là le véritable amour de soi-même, mais seulement un amour apparent (qui porte sur un bien apparent); et même cet amour apparent de soi n'est pas possible chez ceux qui sont très mauvais. » De fait, les damnés se haïssent, et voudraient en un sens ne plus exister pour n'avoir plus à souffrir (1).

*
* *

De tout cela il faut conclure que les vrais biens de l'esprit coïncident avec le bien en soi, et en aimant avec rectitude sa propre perfection, en s'aimant comme il faut lui-même, l'esprit créé *aime plus encore son Créateur*. En cessant d'aimer sa vraie perfection, il se détournerait de Dieu. On peut certes trop aimer l'argent, les plaisirs des sens, les honneurs; mais contrairement au quiétisme,

(1) Cf. I^{a} II^{ae}, q. 29, a. 5, et Suppl., q. 98, a. 3.

nul ne peut trop aimer la vertu (1), et en l'aimant efficacement, on s'aime et l'on aime plus encore le souverain Bien.

Or, ce disant, le Docteur angélique met en un puissant relief ce qui se trouvait déjà chez saint Augustin, chez saint Bernard et chez Richard (2).

Telle est, selon saint Thomas, la vraie solution du problème. Bien que le Père Rousselot ait oublié de noter que l'amour, à l'opposé de la connaissance, au lieu d'attirer vers nous la réalité, nous porte vers elle, il a bien vu cette solution. Il écrit, *op. cit.*, p. 14 : « Ainsi saint Thomas concilie ces deux affirmations opposées en apparence : 1° *L'amour désintéressé est possible et même profondément naturel* (puisque notre nature nous porte à aimer Dieu plus que nous). — 2° *L'amour purement « extatique », l'amour*

(1) *Quaest. disp. de Caritate*, a. 7, ad 13 : « Amantes seipsos vituperantur, in quantum plus debito seipsos diligunt, quod quidem non contingit quantum ad bona spiritualia, *quia nullus potest nimis amare virtutes*; sed quantum ad bona exteriora et corporalia potest aliquis nimis amare seipsum. » — « Tantum quis diligit vitam animae, quantum diligit Deum. » *De Perfectione vitae spiritualis*, c. 15.

(2) Nous avons cité plus haut les formules de saint Augustin, notées par le P. Rousselot (*op. cit.*, p. 41) : « *Qui a appris à s'aimer, aime Dieu. — Celui qui s'aime, sans aimer Dieu, ne s'aime pas vraiment; celui qui ne s'aime pas, mais aime Dieu, s'aime véritablement comme il faut.* » « Qui se diligere novit, Deum diligit » (de Trinitate, l. XIV, 14. — P. L. 42, 1050). — Item in Tract. in Joan., CXXIV, c. 21, P. L. 35, 1968 : « Nescio quo enim inexplicabili modo, quisquis se ipsum, *non Deum*, amat, *non se* amat; et quisquis Deum, *non se ipsum*, amat, *ipse se amat.* »

Saint Bernard dit que même chez l'infidèle « clamat intus ei innata... justitia, quia ex toto se illum diligere debeat, cui se totum debere non ignorat. » *De diligendo Deo*, c. 11, P. L. 182, 978.

Richard de Saint-Victor dit aussi : « Fluit igitur (cor), sed non effluit, quia *sic se derivat ad alios, ut a se aliquatenus non recedat*... neque etiam necesse est ut in his excessibus quibus humani spiritus lutosis sensibus divino munere avelluntur, *extra se* esse dicamus... Ubi ergo sunt, inquis? *In eo quod interius est sui*... castissimo complexu conveniant cum dilecto et ibi melius *secum* sunt... » (De gradibus caritatis, c. 4, P. L. 196, 1206.

de « pure dualité », est impossible ». En effet un amour, qui nous porterait totalement en dehors de nous-mêmes, n'aurait aucune conformité avec l'inclination primordiale de notre nature vers le bien, vers notre bien propre subordonné au souverain Bien en soi préféré à tout.

Nous nous demandions en posant ce problème : Le pur amour de Dieu, vraiment *désintéressé*, est-il possible? et, s'il est possible, quel rapport a-t-il avec *l'amour de soi* qui est en nous naturel et foncier? Il semble, disions-nous, que nous ne pouvons aimer Dieu, que parce qu'il est *notre bien*, ou bon *pour nous*; l'aimer autrement serait, semble-t-il, antinaturel et impossible.

A cela saint Thomas répond en distinguant la *fin* de l'amour et *le sujet aimant* auquel il est bon d'aimer Dieu plus que soi : « Notre nature, dit-il, ne nous porte évidemment pas à aimer Dieu *pour nous-mêmes*, en le subordonnant à nous comme à une *fin*, mais à l'aimer *pour lui-même* (et plus que nous, car il est cause première et fin suprême). Cependant, si l'on considère l'amour du côté de *celui qui aime*, nous ne pourrions aimer Dieu *si nous ne dépendions pas* du bien qu'il est lui-même (1). » Il est sûr que si notre *faculté d'aimer* n'avait *aucun rapport* avec Dieu, nous ne pourrions pas l'aimer; mais ce rapport existe, et il est absolument foncier, c'est celui à la cause première et à la fin dernière.

L'homme n'existe, n'est un et n'est bon, qu'en *dépen-*

(1) « Cum dicitur quod Deus diligitur ab Angelo, *in quantum est ei bonus*, si ly *in quantum* dicat *finem*, sic falsum est. Non enim diligit naturaliter Deum propter bonum suum, sed propter ipsum Deum. Si vero dicat rationem amoris *ex parte amantis*, sic verum est : non enim esset in natura alicujus, quod amaret Deum, nisi ex eo, quod unumquodque *dependet* a bono, quod est Deus. »

Item II^{a} II^{ae}, q. 26, a. 13, ad 3 : « Unicuique (in patria) erit Deus tota ratio diligendi; eo quod Deus est totum hominis bonum. *Dato enim per impossibile, quod Deus non esset hominis bonum, non esset ei ratio diligendi.* Et ideo in ordine dilectionis oportet, quod post Deum homo maxime diligat seipsum. »

Item III Sent., d. 29, q. 1, a. 3, ad 2.

dance de Dieu créateur et conservateur, c'est la raison qui concilie ces deux assertions : 1° *On ne peut s'aimer bien sans aimer Dieu* PLUS ENCORE, et donc *d'un amour vraiment pur et désintéressé*; 2° *on ne peut aimer Dieu sans s'aimer soi-même en Lui.* « *Dilectus meus mihi, et ego illi* » (Cant., II, 16).

L'âme fidèle dit au Sauveur : « Je me quitterai pour me perdre en vous »; puis elle ajoute : « Me donner à vous, il est vrai, c'est encore mon propre avantage, c'est trouver pour moi-même l'ineffable trésor d'un cœur aimant, désintéressé, fidèle comme je voudrais que fût le mien (1). »

« Qui perdra sa vie à cause de moi, *la trouvera.* » Saint Bernard et Richard de Saint-Victor, étant donné surtout leur but d'exhortation, insistent particulièrement sur la première partie de cette parole du Sauveur; mais, comme saint Thomas, ils admettent évidemment la seconde, que le quiétisme a méconnue.

Ce que le Docteur angélique a vu beaucoup mieux que saint Bernard et que Richard, c'est que l'amour *désintéressé* de Dieu et du prochain n'est pas une réaction de la *liberté* contre notre *nature,* comme si notre nature prise en soi ne pouvait s'élever au-dessus de l'amour égoïste de convoitise. Certes l'inclination naturelle à la vertu est atténuée en nous par le péché originel ($I^a\ II^{ae}$, q. 109, a. 3), mais toute nature créée prise en soi est portée à aimer le bien de l'univers et Dieu son auteur plus que son propre bien à elle; elle est portée à s'aimer elle-même pour Dieu. C'est cette inclination que la grâce perfectionne et surélève sans la détruire, sans demander le sacrifice du désir de notre perfection et béatitude; ce désir initialement est *droit,* essentiellement subordonné à l'amour de Dieu préféré à tout; il n'est donc pas à sacrifier.

(1) Prière et consécration au Cœur Eucharistique de Jésus.

*
* *

Notons enfin une conséquence de ce principe relative à l'amour du prochain : *L'homme, selon sa nature spirituelle, doit s'aimer après Dieu plus que son prochain*; ce n'est pas là de l'égoïsme ou de l'amour déréglé de soi-même, même si le prochain est meilleur que nous.

La raison en est donnée par saint Thomas (IIª IIªᵉ, q. 25, a. 4) : « L'unité ou identité de chacun avec soi-même est supérieure à l'union avec un autre. Or comme l'unité est le principe de l'union, ainsi l'amour que chacun a pour soi-même est l'exemplaire et la racine de l'amitié par laquelle nous aimons autrui comme un autre nous-même. » *Amicus est alter ego*... C'est pourquoi il est dit : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même » (Lévitique, XIX, 18), c'est-à-dire : tu lui désireras les mêmes biens qu'à toi-même. Cet amour du prochain, s'il est fondé sur la recherche commune du délectable ou de l'utile, ne dépasse pas la convoitise; mais s'il est fondé sur la recherche commune de l'honnête, c'est une véritable amitié, par elle on désire la vertu à son ami, comme à soi-même (1).

Saint Thomas ajoute (IIª IIªᵉ, q. 26, a. 4) : « Comme l'unité est supérieure à l'union (dont elle est le principe), notre *participation* au bien divin (qui est la raison de la charité envers nous-mêmes) est antérieure à notre *association* avec le prochain en ce même bien (association ou société des enfants de Dieu, qui est la raison de la charité envers autrui). L'homme doit donc par charité infuse

(1) Cf. S. Thomas (*in Ethicam*, l. VIII, c. 2, lect. 3) montre après Aristote que seule l'amitié fondée sur l'honnête aime le *bien en soi*, désiré à autrui comme à nous; tandis que l'amitié fondée sur le délectable ou sur l'utile n'aime que *le bien pour nous* et n'est qu'*accidentellement* une amitié; elle cesse d'ailleurs avec l'utilité et la délectation désirée, parfois le jour même où elle est née.

(comme par nature) s'aimer plus que son prochain », du moins selon la partie supérieure de soi-même.

Si l'on objecte qu'il faut aimer davantage les meilleurs et que souvent le prochain est meilleur que nous, saint Thomas répond (ibid., ad 1) : il faut aimer davantage les meilleurs, en ce sens qu'on doit leur désirer la récompense supérieure qu'ils méritent; mais d'autre part nul n'est *plus proche* de chacun que lui-même. De Dieu seul, et non du prochain, il est vrai de dire qu'il est plus intime à nous que nous-mêmes.

Il s'ensuit que chaque juste doit plus estimer la charité qui l'unit à Dieu que la charité d'un autre juste, même si celle-ci est plus grande. Ainsi l'enfant aime plus sa mère, même pauvre et imparfaite, que la mère d'un autre, celle-ci fût-elle riche et très vertueuse, tout comme dans l'ordre des choses utiles, il préfère, dit saint Augustin, l'habit qui lui va à un autre plus grand et plus riche qui n'a pas été fait pour lui.

Des saints, sans doute, ont donné leur vie pour le prochain, mais même en cela, dit saint Thomas (ibid., ad 2), « ils se sont aimés davantage eux-mêmes selon la partie supérieure de l'âme; c'était là en effet la perfection de la vertu, qui est un bien de l'âme. Ce qu'ils ne pouvaient faire, c'est perdre les biens spirituels ou pécher pour délivrer le prochain du péché. » De même, le bien commun de la patrie peut bien exiger de nous le sacrifice de la vie, mais non pas celui des biens de l'âme, il ne peut exiger le péché ou la perte de la vertu. Si *l'individu*, à raison de la matière qui individualise, est subordonné à l'État, celui-ci est subordonné à *la personne* humaine, qui, à raison de l'âme spirituelle et immortelle, est en relation immédiate avec Dieu (1).

(1) On ne saurait en effet confondre l'individu et la personne: *l'individuation* se prend du côté de la matière, même dans l'humanité du Sauveur; *la personnalité* est ce par quoi chacun est capable d'exister séparément, d'opérer par lui-même, ce par quoi chacun est *sui*

Telles sont les principales conséquences du principe selon lequel tout être créé est porté par sa nature même à aimer Dieu son créateur plus que soi. Nous examinerons les difficultés qu'on peut élever contre ce principe, nous en aurons ainsi une plus parfaite intelligence, et nous noterons, chemin faisant, plusieurs autres conséquences qui font pressentir la pleine harmonie de la nature et de la grâce, celle qui doit se réaliser dans la voie unitive et plus encore dans la vie de l'éternité.

Rome, Angelico.

Fr. Rég. Garrigou-Lagrange, O. P.

juris; dans le Christ, la personnalité est incréée, c'est celle même du Verbe.

Sur la subordination de l'*individu* à l'autorité sociale, cf. S. Thomas, I^a II^{ae}, q. 96, a. 4 : « Les lois humaines justes obligent en conscience. »

Sur la supériorité de la *personne* par rapport aux lois humaines, cf. *ibidem* : « Les lois injustes n'obligent pas en conscience..., et même si elles sont contraires à la religion et portent par exemple à l'idolâtrie, il faut y résister jusqu'au martyre. » Item, II^a II^{ae}, q. 104, a. 5, ad 2^m : « Les hommes ne sont pas obligés d'obéir *en toutes choses* à leurs supérieurs; pour certaines choses ils sont *immédiatement soumis à Dieu*, qui les instruit par la loi naturelle ou par la loi écrite. »

Avec la permission des Supérieurs.
Imprimatur : † Carolus, episc. Versalien.

Le Gérant : E. Aubin. Imp. E. Aubin et Fils. — Ligugé (Vienne).